

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ (القرآن)

تَسْمِيَةُ لَمْ يُضَاوَى

ترجمہ و شرح اردو

تَفْسِيرُ بِيضَاوَى

مؤلفہ

حضرت مولانا مجیب الرحمن صاحب

مدیر دارالعلوم اسلامیہ دیر اسماعیل خان

مکتبہ امدادیہ

ناشر

061-4544965
0300-7828402

ملتان، پاکستان

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ (الْقُرْآنَ)

تسہیل بیضاوی

شرح اردو

تفسیر بیضاوی

مؤلفہ

حضرت مولانا حافظ مجیب الرحمن صاحب

مدرس جامعہ محمدیہ پروانہ، مدیر دارالعلوم (اسلامیہ)

ضلع ڈیرہ اسماعیل خان

مکتبہ امدادیہ ملتان

ناشر

خادمہ حق کے علوم کا پاسبان
دینی و ملی کتابوں کا عظیم مرکز لئیکچرر امجدیش

حقی کتب خانہ محمد معاذ خان

درس علوی کیلئے ایک مفید ترین
لئیکچرر امجدیش

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب : تسہیل بیضاوی اردو شرح تفسیر بیضاوی

تالیف : مولانا مجیب الرحمن صاحب پروا

ناشر : مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

(Phone No. 061-4544965)

شہرہ کی گزارش : اس کتاب کی تصحیح کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے۔ اگر اس کے باوجود کہیں کتابی غلطیاں نظر آئیں تو
نشدہی فرمائیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں ان کی تصحیح کی جاسکے۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارين (ادارہ)

عرض ناشر

وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے درجہ موقوف علیہ کے نصاب میں شامل علم تفسیر کی کتاب ”تفسیر بیضاوی“ کتب
تفاسیر میں نہایت ادا کی جاتی ہے۔ اس کو حل کرنے کے لیے مختلف علماء مدرسین نے شروحات لکھیں ہیں جو سب اپنی
اپنی جگہ عمدہ ہیں۔ ہمارے برادر حضرت مولانا مجیب الرحمن صاحب ڈیرہ اسماعیل خان نے بھی اس کتاب کے نصابی
حصہ اور اس کی تشریحات کا ایک نہایت عمدہ علمی گلدستہ بنام ”تسہیل بیضاوی“ ترتیب دیا ہے۔ جو درج ذیل خوبیوں سے
آراستہ ہے۔

① معرب عبارت ② بین السطور ترجمہ ③ متحج عبارت ④ توضیح اغراض ⑤ حل مقاصد سے متعلق جملہ مباحث کی
اختصار مگر جامعیت کے ساتھ بدرجہ اتم رعایت ⑥ اساتذہ کرام اور طلبہ عظام کے لیے فہم و تفہیم کتاب میں یکساں
منفید ⑦ تعبیر نہایت سادہ آسان اور عام فہم ⑧ اختصار نقل اور طوالت مثل سے مبرا ⑨ مزید الجھن میں ڈالنے والی
ضرورت سے زائد مباحث سے پاک ⑩ ابتداء میں علم تفسیر پر تفسیر بیضاوی اور مصنف تفسیر بیضاوی رحمہ اللہ کے حالات
پر مشتمل مختصر مگر جامع مقدمہ فلك عشرة كاملة۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور مزید مساعی جلیلہ کی
توفیق عطا فرمائے اس کتاب کو طلبہ کے لیے مفید سے مفید تر بنائے۔

آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ

نعیم احمد

خادم جامعہ خیر المدارس ملتان

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ

فہرست

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۳۵	﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُقْفُونَ﴾	۲	عرض ناشر
۱۳۹	﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾	۶	عرض مصنف
۱۴۲	﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾	۷	تمہید یا مقدمہ
۱۴۷	﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾	۸	حالات مصنف رحمہ اللہ اور تفسیر بیضاوی
۱۵۲	﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	۹	خطبہ کتاب
۱۵۶	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾	۱۶	سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ
۱۶۲	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَلَا يُؤْمِنُونَ﴾	۱۸	بِسْمِ اللَّهِ
۱۶۶	﴿وَنَحْنُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾	۲۸	وَاللَّهُ أَصْلَهُ
۱۷۹	﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾	۳۴	الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
۱۷۸	﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾	۳۹	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾
۱۸۱	﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	۴۳	﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
۱۸۳	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ﴾	۴۷	﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾
۱۸۸	﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾	۴۷	﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
۱۹۰	﴿يُخَذِّعُونَ اللَّهَ﴾	۵۳	﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾
۱۹۳	﴿وَمَا يَخْذَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾	۶۳	﴿وَاهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾
۱۹۴	﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾	۶۸	﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾
۱۹۵	﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾	۷۲	﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾
۱۹۷	﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	۷۹	﴿أَمِينَ﴾
۱۹۷	﴿بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾	۸۳	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
۱۹۹	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾	۸۳	﴿الْم﴾
۲۰۱	﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ﴾	۱۰۸	﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾
۲۰۲	﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ	۱۱۰	﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾
۲۰۳	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا﴾	۱۱۲	﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾
۲۰۳	﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾	۱۲۲	﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾
۲۰۵	﴿قَالُوا الْتَوَيْنَا﴾	۱۳۱	﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٥٥	﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾	٢٠٦	﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافِهَاءُ﴾
٢٥٦	﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	٢٠٧	﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ﴾
٢٥٨	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ﴾	٢٠٩	﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ﴾
٢٥٩	﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾	٢١٠	﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾
٢٦٠	﴿وَإِنزُلَ مِنَ السَّمَاءِ﴾	٢١١	﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾
٢٦٢	﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾	٢١٢	﴿إِنَّ اللَّهَ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾
٢٦٥	﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	٢١٣	﴿وَيَمْلَأُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾
٢٦٧	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾	٢١٤	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا﴾
٢٧٠	﴿فَاتَّخَذُوا بِسُورَةِ مَنِّهِ﴾	٢١٨	﴿فَمَا رِبْعَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾
٢٧٣	﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾	٢٢٠	﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾
٢٧٥	﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا﴾	٢٢٠	﴿مَتْلَهُمْ كَمَلِ الَّذِي﴾
٢٨٠	﴿أَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ﴾	٢٢٣	﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾
٢٨٢	﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾	٢٢٣	﴿فَنَهَبَ اللَّهُ يَسْرُورَهُمْ﴾
٢٨٨	﴿تَخْرُجُ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾	٢٢٦	﴿وَوَرَكُهُمْ فِي ظُلُمٍ﴾
٢٨٩	﴿كُلَّمَا رُزِقُوا﴾	٢٢٩	﴿صُمُّ بَكْمُ عُصْفٍ﴾
٢٩١	﴿وَرِزْقًا مِنْ قَبْلِ﴾	٢٣٢	﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾
٢٩٢	﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾	٢٣٢	﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾
٢٩٣	﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَرْوَاحٌ مُطَهَّرَةٌ﴾	٢٣٣	﴿فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾
٢٩٦	﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	٢٣٦	﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ﴾
٢٩٩	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾	٢٣٦	﴿مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾
٣٠٣	﴿بِعُوضَةٍ﴾	٢٣٨	﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾
٣٠٥	﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾	٢٣٨	﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾
٣٠٦	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾	٢٣٩	﴿يَكَادُ الْبَرَقُ﴾
٣٠٧	﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾	٢٤٠	﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾
٣٠٧	﴿فَمَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾	٢٤٢	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ﴾
٣٠٩	﴿بِضَلِّ بِهِ كَثِيرًا﴾	٢٥٠	﴿بِنَائِيهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾
٣١٠	﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ﴾	٢٥٣	﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾

صفحة	عنوان
٣١٢	﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾
٣١٣	﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾
٣١٥	﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾
٣١٦	﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾
٣١٧	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾
٣١٨	﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾
٣٢٠	﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ﴾
٣٢٢	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ﴾
٣٢٤	﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾
٣٢٩	﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾
٣٣٠	﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
٣٣٢	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ﴾
٣٣١	﴿قَالُوا اتَّجَعَلُ﴾
٣٣٣	﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ﴾
٣٣٤	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
٣٣٩	﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ﴾
٣٥٠	﴿فَقَالَ ابْتَرُونِي﴾
٣٥٢	﴿قَالُوا سُبْحَنَكَ﴾
٣٥٣	﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾
٣٥٣	﴿قَالَ يَادُّمُ ابْنُهُمْ﴾
٣٥٤	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾
٣٦٠	﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾
٣٦١	﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾
٣٦٦	﴿وَقُلْنَا يَادُّمُ اسْكُنْ أَنْتَ﴾
٣٦٧	﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا﴾

صفحة	عنوان
٣٦٩	﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾
٣٧١	﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾
٣٧٢	﴿فَلَقَى آدَمَ﴾
٣٧٣	﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾
٣٧٣	﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾
٣٧٥	﴿فَلَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي﴾
٣٧٧	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا﴾
٣٨٣	﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ﴾
٣٨٣	﴿إِذْ كُرُوا يَعْنِي﴾
٣٨٥	﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾
٣٨٧	﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾
٣٨٨	﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ﴾
٣٩١	﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيْمِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾
٣٩١	﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونَ﴾
٣٩٢	﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾
٣٩٣	﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾
٣٩٣	﴿وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾
٣٩٣	﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾
٣٩٥	﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ﴾
٣٩٦	﴿وَتَنْسُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾
٣٩٧	﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾
٣٩٨	﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾
٣٩٩	﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید المرسلین و علی آلہ و صحبہ اجمعین و
علینا و علی من تبعہم الی یوم الدین اما بعد:

چونکہ اللہ تعالیٰ ہر مؤمن کیلئے بہت محبوب ذات ہیں اور محبت کا تقاضا ہے محبوب کے اوامر کو بجالانا اور نواہی سے بچنا یہی چیز محبوب سے قرب کا ذریعہ ہوتی ہے اللہ تعالیٰ سے محبت کی وجہ سے اس کے اوامر و نواہی کا چاہنا ضروری ہے تاکہ ان کے مطابق زندگی گزار کر اس کا قرب حاصل کریں، تو اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کیلئے وہ اوامر و نواہی اپنے نبی کریم ﷺ کی طرف بذریعہ وحی بھیجے تاکہ ان پر عمل ہو، وحی کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے الفاظ میں ہم تک پہنچائی وہ قرآن مجید کی صورت میں ہمارے پاس ہے دوسری وہ وحی جو آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے احکام کو اپنے الفاظ میں ہم تک پہنچایا وہ ذخیرہ احادیث کی صورت میں ہمارے سامنے ہے دونوں قسم کی وحی کی تشریح و وضاحت بہت بڑی دینی خدمت ہے، اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کی وحی کی خدمت کیلئے کئی لوگ پیدا فرمائے قرآن مجید کی تشریح و تفسیر کی خدمت مفسرین نے کی اور حدیث شریف کی تشریح کی خدمت محدثین اور شارحین حدیث نے کی اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کو امت کی طرف جزاء خیر عطا فرمائے آمین

مفسرین میں امام قاضی بیضاوی رحمہ اللہ بھی بڑے پایہ کے مفسر ہوئے ہیں انہوں نے اپنی اس تفسیر میں بہت سے علوم کو جمع فرمایا ہے تفسیر، علم قرأت، اختلاف فقہاء، علم نحو و صرف وغیرہ، مگر الفاظ کے اختصار وغیرہ کی وجہ سے اس تفسیر کے سمجھنے سمجھانے میں مجھ جیسے کم علموں کو کافی محنت کرنی پڑتی ہے، استاذ مکرم حضرت علامہ مولانا محمد سرفراز خان صاحب رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً کا جملہ یاد آرہا ہے کہ ”بیضاوی خوب محنت سے پڑھو یہ بڑی بھڑی کتاب ہے“، کچھ سالوں سے طلباء کو پڑھانے کا موقع ملا تو محسوس ہوا کہ تفسیر بیضاوی کی جتنی اردو شروح موجود ہیں ان میں کچھ نہ کچھ سقم ہے وہ اس لئے نہیں کہ لکھنے والے اکابرین میں نقص تھا بلکہ نقص خود ہم میں ہے اور وہ شروح کئی وجہ سے ہمارے لئے مشکل ہیں مثلاً عبارت کے ترجمہ میں تقدیم و تاخیر جو اس وقت عیب ہے جب یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون سے کلمہ کا کونسا ترجمہ ہے؟ اور تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ یا عربی الفاظ کا استعمال، اور بعض مقامات کی تشریح میں بے حد طوالت اور بعض جگہ بہت اختصار اور بعض جگہ کتاب کے باہر کی خارجی تقریر جو گو کہ فضول نہ کہلائے مگر جب کتاب مشکل ہے تو اس میں خارجی تقریریں بیچارے طلباء کو کیا یاد ہیں گی، اور وہ کتاب کیسے اور کتنے وقت میں حل کر لیں گے اس لئے راقم نے پڑھاتے ہوئے اپنے طور پر ضروری باتوں اور حل کتاب پر توجہ مرکوز رکھنے کی کوشش کی ہے اور خیال ہوا کہ جو طلباء کو پڑھاؤں وہ تحریر کے ذریعہ محفوظ بھی کرتا رہوں، ساتھ ہی خیال آیا کہ اگر ان اغراض کو سامنے رکھ کر مرتب تسہیل منظر عام پر آجائے تو شاید بہت ساروں کو فائدہ حاصل ہو اسی خیال سے اس کو مرتب کرنا شروع کیا اللہ تعالیٰ مجھے بیضاوی کی تسہیل کی کماحقہ توفیق نصیب فرمائے اور طلباء کرام کے لئے نافع بنائے آمین:

فائدہ: تسہیل کے شروع کرنے سے پہلے یہ بات پیش نظر رہے کہ جہاں صرف ترجمہ کی یا ترجمہ کے سوا معمولی وضاحت کی ضرورت تھی وہاں صرف ترجمہ یا بین القوسین ضروری مختصر وضاحت کی گئی ہے اور جہاں زیادہ وضاحت کی ضرورت ہوئی وہاں ترجمہ کے بعد وضاحت کر دی گئی ہے اور کوشش کی گئی کہ زائد از ضرورت بات نہ لکھی جائے، اس میں جو کچھ سقم نظر آئے وہ میری کم علمی کی وجہ سے ہوگا حضرات علماء کرام سے اس کی اصلاح کرنے کی امید رکھتا ہوں۔

تمہید یا مقدمہ

کتاب شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے، کتاب جس فن میں ہے اس فن کی تعریف اور موضوع و غرض و غایت اور مصنف کے حالات۔

تعریف اس لئے تاکہ مجہول کی طلب لازم نہ آئے، اور موضوع اس لئے تاکہ ایک فن کے مسائل دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کئے جاسکیں، اور غرض و غایت اس لئے تاکہ بیکار کی طلب لازم نہ آئے، اور مصنف کے حالات اس لئے تاکہ مصنف کے مرتبہ و مقام سے اس کی تعریف کے مقام کا اندازہ ہو سکے۔

کسی شئی کی تعریف وہ ہے جس کے ذریعہ چیز کی حقیقت بیان کی جائے، موضوع یہ ہے کہ شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے، اور غرض وہ ارادہ جس کی وجہ سے کام کیا جائے، اور غایت کام کے انجام و نتیجہ کو کہتے ہیں۔

علم تفسیر کی تعریف:

تفسیر: یا فسو سے ہے جس کا معنی ہے کھولنا، بیان کرنا یا تفسیر سے ہے جس کا معنی وہ آلہ یا علامات جس کے ذریعہ طیب مرض کو پہچانے۔

اس کی اصطلاحی تعریف میں کئی قول ہیں، (۱) ابو حیان نجفی فرماتے ہیں هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الالزامية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، یعنی تفسیر وہ علم ہے جس میں الفاظ قرآنی کی ادائیگی اور مدلولات اور افرادی و ترکیبی احکام اور ترکیبی صورت میں جن معانی کا احتمال ہے ان کے متعلق بحث ہو۔ (۲) امام زرکشی فرماتے ہیں التفسیر علم بفہم بہ کتاب اللہ المنزل علی نبیہ محمد ﷺ و بیان معانیہ و استخراج احکامہ و جگمہ (الاتقان ۱۹۵/۳) یعنی تفسیر وہ علم ہے جس سے کتاب اللہ کو جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوئی سمجھا جاتا ہے اور اس کے معانی کا بیان اور اس کے احکام اور حکمتیں نکالی جاتی ہیں۔ (۳) عندا جمہور هو علم باصول يعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطاقة البشرية ایسے اصول کا جاننا جن کے ذریعہ انسانی طاقت کے مطابق کلام اللہ کے معانی معلوم کئے جائیں۔

پھر ایک تفسیر ہوتی ہے اور ایک تاویل۔ تاویل یا أول سے ہے بمعنی رجوع کرنا کیونکہ مفسر آیات کو معانی محتملہ کی طرف پھیرتا ہے، یا ابالہ سے ہے بمعنی لقم و تدبیر یعنی تاویل کرنے والا کلام کو پھیرنے ہوئے معنی کو اس کے موقع میں رکھتا ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ اس بارے میں مختلف قول ہیں (۱) یہ کہ دونوں مترادف ہیں (۲) تفسیر نام ہے ما يتعلق بالروایۃ کا یعنی جو احادیث اور روایات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین و تبع تابعین سے ثابت ہو اور تاویل نام ہے ما يتعلق بالروایۃ کا یعنی آیت میں مختلف معانی محتملہ میں سے کسی معنی کو مجتہد اجتہاد سے ترجیح دے، (۳) تفسیر کلام الہی کی قطعی یعنی مراد کا نام ہے اور تاویل احتمالی مرادوں میں سے کسی مراد کو غیر یقینی فیصلہ کے ساتھ ترجیح دینا۔

مفسر کیلئے شرائط:

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر میں مشغول ہونے والے کیلئے پندرہ علوم کی ضرورت ہے جن کا خلاصہ یہ ہے (۱) علم لغت (۲) علم نحو (۳) علم صرف (۴) علم اشتقاق (۵) علم معانی (۶) بیان (۷) بدیع (۸) قراءت (۹) اصول دین (۱۰) اصول فقہ (۱۱) اسباب نزول و قصص (۱۲) تاریخ و منسوخ (۱۳) فقہ (۱۴) احادیث مفسرہ (۱۵) علم وہبی جو اللہ تعالیٰ علم پر عمل کرنے کی برکت سے عطا فرماتے ہیں (الاقان ۲/۲۱۳ تا ۲۱۵) مولانا دریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے اس سے بھی زائد کچھ اور علوم کا ضروری ہونا بھی بیان فرمایا ہے (منازل العرقان فی علوم القرآن)

تفسیر بالرائے:

حدیث شریف میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے من فسر بالقرآن ہر اید فقد اخطا و ان اصاب (ابوداؤد) جو شخص قرآن مجید کی تفسیر بالرائے کرے اگر اس نے درست تفسیر کی ہو تو بھی گناہ کیا۔

اس حدیث کے مطابق تفسیر بالرائے سے بچنا ضروری ہے لیکن علماء نے تفصیل بیان فرمائی کہ مطلق تفسیر بالرائے ممنوع نہیں بلکہ تفسیر بالرائے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ تفسیر بالرائے ایسی کی جو قرآن و حدیث و اسلاف کے عقائد و مرویات کے خلاف ہے، یہی ممنوع اور حرام ہے، دوسری یہ کہ قرآن و حدیث و اسلاف کے نظریات اور ان کی تفسیر کے خلاف نہیں بلکہ ان کی تفسیر کے مطابق ہے، مثلاً تفسیر تو اپنی رائے سے کی مگر اسلاف سے اس کی تائید ملتی ہے، یہ تفسیر بالرائے جائز ہے، مگر اس کیلئے وہ شرائط پایا جانا ضروری ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔

علم تفسیر کا موضوع اور غرض و غایت:

آیات کلام اللہ ہے، اور غرض و غایت مراد اللہ معلوم کر کے اوامر و نواہی میں اللہ کے حکموں کی تعمیل کرتے ہوئے سعادت دارین کی کامیابی حاصل کرنا۔

حالات مصنف رحمہ اللہ:

مختصر حالات یہ ہیں کہ نام عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی ہے خراسان کے شہر بیضا میں پیدا ہوئے اسی کی نسبت سے بیضاوی کہلاتے ہیں۔ شیراز میں قاضی کے عہدہ پر رہے ہیں اس لئے قاضی بھی کہلاتے ہیں، مسلک شافعی تھے مگر غیر متعصب تھے، سنہ ۶۸۵ھ میں وفات پائی۔

تصانیف:

آپ کی مشہور تصانیف میں سے طوابع الانوار علم عقائد میں اور تفسیر بیضاوی ہیں جس کا اصل نام انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے، اس تفسیر کا ماخذ تین تفسیریں ہیں تفسیر کشاف امام زحشری رحمہ اللہ اور تفسیر کبیر امام غزالی رحمہ اللہ اور تفسیر امام راغب اصفہانی رحمہ اللہ، یہ تفسیر بہت عمدہ اور مشکل تفسیر ہے اور ایک کوتاہی یہ ہوئی کہ اس میں موضوع کی حد تک پہنچی ہوئی بعض روایات بھی ہیں، (اب آج کے ہم کتاب کے مضامین میں شروع ہوتے ہیں، یا اللہ قبول فرما، اور میرے طلباء بھائیوں کیلئے مفید بنا، آمین)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهِ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِیْنَ نَذِیْرًا

سب قسم کی تعریف اس اللہ کیلئے ہے جس نے فرقان نازل فرمایا اپنے بندے پر تاکہ وہ جہان والوں کو ڈرانے والے ہوں۔

تشریح: الفرقان: کا معنی جدائی کرنے والا، فرق کرنے والا، قرآن مجید فارق بین الحق والباطل ہے اس لیے اس کو ”فرقان“ کہتے ہیں۔ عبدہ: نبی کریم ﷺ مراد ہیں۔

سوال: آپ ﷺ کی صفت رسالت و نبوت کے بجائے صفت عبدیت کیوں ذکر ہوئی؟ جواب: صفت عبدیت میں توجہ پھیرنا ہے من الخلق الی الخالق اور صفت رسالت میں توجہ پھیرنا ہے من الخالق الی المخلوق اور جن صفت میں توجہ من الخلق الی الخالق ہو وہ افضل ہے (یعنی عبدیت) اس کے مقابلہ میں جن میں توجہ من الخالق الی الخلق ہے (یعنی نبوت و رسالت) اس لیے صفت عبدیت کو اختیار فرمایا۔

لیکون: یکون کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ کے لیے صفت نذیر ثابت نہیں، بلکہ ضمیر قرآن مجید کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور نبی کریم ﷺ کی طرف بھی کیونکہ قرآن مجید بھی نذیر ہے اور نبی کریم ﷺ بھی نذیر ہیں۔

فَتَّحَذٰی بِالْقَصْرِ سُورَةً مِنْ سُورِهِ مَصَاقِعَ الْخُطْبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءِ فَلَمْ يَجِدْ بِهِ قَدِیْرًا

پس چیلنج کیا اللہ تعالیٰ نے اس کی سورتوں میں سے سب سے چھوٹی سورت کے ساتھ خالص عرب کے ادیبوں کو، پس نہ پایا اس پر قدرت رکھنے والا

تشریح: فتحادی: بالقصر سورة حدی کا مطلق اور مصاقع الخطباء مقول بہ ہے اور مصاقع الخطباء میں اضافہ الصفة الی الموصوف ہے، اور من العرب العرباء بیان ہے مصاقع الخطباء کا، فتحادی کا معنی جیسا کام آدمی نے کیا دوسرے سے اسی جیسا کرنے کا مطالبہ کرنا، چیلنج کرنے سے حاصل ترجمہ کیا جاتا ہے، اس کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے۔ بالقصر سورة: چونکہ قرآن مجید میں لفظ ”فانوا سورة“ تنوین تکبیر کے ساتھ ہے اور تنوین تکلیل کیلئے ہے اس لیے فرمایا کہ چھوٹی سورت کے ساتھ چیلنج کیا۔

مصاقع: جمع مصقع کی مصدر میسی ہے اسم فاعل کے معنی میں ہے ادیبوں کے لیے والے۔ خطباء: جمع خطیب کی مقرر، اور العرب: کے بعد العرباء تاکید ہے کیونکہ کسی لفظ کی تاکید لانی ہو تو کبھی تاکید کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وزن فعلاء پر ایک صفت ذکر کر دی جاتی ہے، تو مؤکد و تاکید لکر معنی ہے خالص عرب، یعنی پیدائشی عرب۔

فلَمْ يَجِدْ بِهِ قَدِیْرًا: اللہ تعالیٰ نے چیلنج کے جواب دینے پر قدرت رکھنے والا نہ پایا اور چونکہ اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے کوئی چیز مخفی نہیں ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کا عدم وجدان ثبوت ہے عدم وجود کا کہ کوئی قدرت رکھنے والا نہ تھا کیونکہ اللہ نے کوئی نہ پایا اگر ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہوتا۔

وَأَفْحَمَ مَنْ تَصَدَّى لِمُعَارَضَتِهِ مِنْ فَصَحَاءِ عَدَنَانَ وَبُلْغَاءِ قَحْطَانَ حَتَّى حَسِبُوا أَنَّهُمْ

اور قرآن کے مقابلہ کرنے سے چپ کرادیا اس نے عدنان کے فصحاء اور قحطان کے بلغاء کو حتی کہ وہ یہ سمجھنے لگے کہ

سُجِّرُوا وَاتَّسَجِرُوا

ان پر چادر ہو گیا ہے

تشریح: الفصح: از افعال کسی کے چہرہ کو سیاہ کر دینا، یہاں خاموش کرانے کے معنی میں ہے، کیونکہ جس کو خاموش کر دیا جائے اس کے چہرہ پر سیاہی آنے لگتی ہے، فصحاء اور بلغاء ایک معنی میں ہے۔ عدنان اور قحطان دو قبیلوں کے نام ہیں، قحطان خالص عرب اور عدنان عجم ہونے کے بعد عرب بنے، ان کو عرب مستعرب کہتے ہیں مراد یہاں سب عرب کو جمع کرنا ہے کہ جب خالص عرب عاجز آئے تو عرب مستعرب کیسے عاجز نہ ہوتے؟ تو مراد سب عرب کی عاجزی ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ حَسْبَمَا عَنْ لَّهُمْ مِنْ مَّصَالِحِهِمْ لِيَتَذَبَّرُوا آيَاتِهِ

پھر اللہ نے لوگوں کے سامنے نازل کردہ قرآن میں ان مصالحتوں کے مطابق بیان کیا جو ان کو پیش آئیں تاکہ اس کی آیات میں غور کریں

وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولَ الْأَلْبَابِ

اور تاکہ عقل و بصیرت حاصل کریں۔

تشریح: حسبما: قدر ما کے معنی میں ہے۔ عَنْ: از ضرب بمعنی ظاہر ہونا۔ مِنْ مَّصَالِحِهِمْ: ما کا بیان ہے، قدام: انجام میں غور کرنا۔ تَذَكَّرُوا: انجام میں غور کر کے بیدار ہو جانا۔

فَكَشَفَ قَنَاعَ الْإِنْفِلَاقِ عَنْ آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ هُنَّ رُمُوزٌ

پھر تاویل اور تفسیر کے ذریعہ سے بنادیا پیچیدگی کے پردہ کو آیات محکمات سے جو کتاب میں نے اصل ہیں اور دوسری آیات متشابہات ہیں

الْخُطَابِ تَأْوِيلًا وَتَفْسِيرًا

جو خطاب خداوندی کے راہ ہیں

تشریح: کشف: از ضرب دور کرنا، پردہ کھولنا۔ قناع: دوپٹہ، غلاف۔ الانفلاق: پیچیدگی، پردہ۔ رموز: مخمخ رمز کی معنی راہ، بمعنی اسم قائل و امز ہے کیونکہ مصدر کی جمع نہیں آتی اور اشارہ۔ الخطاب: بمعنی کلام کو حاضر شخص کی طرف متوجہ کرنا اور آیات محکمات وہ آیات ہیں جو معلوم المراد ہیں اور متشابہات وہ ہیں جو غیر معلوم المراد ہیں۔

تأویلاً و تفسیراً: اس میں کئی قول ہیں کہ تاویل کیا ہے اور تفسیر کیا ہے؟ (۱) دونوں مترادف ہیں (۲) تاویل وہ ہے جس کا تعلق روایت سے ہے یعنی اجتہاد و سمجھ سے ہے کہ آیت کی مراد میں کئی احتمال ہیں کسی دلیل کی بنیاد پر کسی ایک احتمال کو ترجیح دے کر آیت کو اس کی طرف پھیرنا، اور تفسیر وہ ہے جس کا تعلق روایت سے ہے یعنی آیات کی وہ مراد جو حدیث نبوی ﷺ یا روایات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین و تبع تابعین سے منقول ہے مثلاً کسی آیت کا سبب نزول بیان کرنا جس میں عقل کا کوئی عمل دخل نہیں وغیرہ، تفصیل مقدمہ میں ذکر ہوئی ہے۔

سوال: یہاں فرمایا آیات محکمات سے پیچیدگی کے پردے کو بنادیا جب محکمات معلوم المراد ہیں تو ان پر پردہ ہونے اور پھر پردے

کو ہٹانے سے کیا مراد ہے؟

جواب: دو وجہ ہیں کی گئی ہیں ایک یہ کہ ایک خفاء وہ ہے جو احتمال ناشی عن دلیل کی وجہ سے ہو ایسا خفاء آیات حکمت میں نہیں ہے، دوسرا خفاء وہ ہے جو احتمال ناشی عن غیر دلیل سے ہو ایسا خفاء آیات حکمت میں ہو سکتا ہے اور اسی کا پردہ اللہ تعالیٰ نے اٹھا دیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ جیسے کنواں کھودنے والے سے آدمی کہے ضیق فم البشر کنوئیں کا منہ تنگ کر تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پہلے منہ کشادہ کر پھر تنگ کر، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے ہی منہ تنگ رکھ اسی طرح یہاں جو فرمایا کہ آیات سے وحیدگی کا پردہ ہٹایا مراد یہ ہے کہ پہلے ہی سے وحیدگی نہ ہونے دی۔

وَأَبْرَزَ غَوَامِضَ الْحَقَائِقِ وَ لَطَائِفَ الدَّقَائِقِ لِيَتَجَلَّى لَهُمْ خَفَايَا الْمُلْكِ وَ الْمَلَكُوتِ

اور ظاہر کئے پوشیدہ حقائق اور باریک لطائف تاکہ ظاہر ہو جائیں بندوں کے سامنے عالم مشاہدہ اور عالم غیب کی مخفی باتیں اور صفات جمالی اور جلالی کے

وَ خَبَايَا الْقُدُسِ وَ الْجَبُوتِ

پوشیدہ راز تاکہ ان میں غور کریں غور کرنا

تشریح: ابور اور آگے مہد کا عطف کشف پر ہے اور یہ سب بین للناس منازل البہم کی تفصیل ہے۔ غوامض الحقائق میں اضافۃ الصفة الی الموصوف اور لطائف الدقائق میں اضافۃ الموصوف الی الصفة ہے اور اضافت بیان ہے۔ غوامض: جمع خامض یا خامضہ کی ہے پوشیدہ چیزیں اور حقائق جمع حقیقہ کی اور حقیقت وہ ہے جس کی وجہ سے شئی شئی ہو، اور لطائف لطیفہ کی جمع وہ باریک نکات جو دقت نظر سے حاصل ہوں۔ الدقائق دقیقہ کی جمع باریکی والی بات، غوامض الحقائق سے مراد آیات کے وہ معانی جو بذریعہ تفسیر معلوم ہوں اور لطائف الدقائق سے مراد آیات کے وہ معانی جو تاویل کے ذریعہ معلوم ہوں۔ چونکہ ان میں دقت نظر کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ان کو لطائف الدقائق سے تعبیر کیا، مطلب ہوا کہ آیات کے سب قسم کے معانی اللہ نے ظاہر فرمائے چاہے معانی تفسیریہ ہوں یا تاویلہ ہوں، اور خفایا: حقیقہ کی جمع ہے مخفی چیز۔ الملک: عالم مشہود و محسوس کو کہتے ہیں یعنی ساتوں آسمان اور زمینیں، اور الملکوت الملک کا مبالغہ ہے بمعنی کامل سلطنت اور اللہ تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس لئے ملکوت سے مراد عالم غیب لیا جاتا ہے، یعنی تاکہ لوگوں کے سامنے عالم مشہود و عالم غیب دونوں جہاں کے راز ظاہر ہوں جن سے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کی صفات کاملہ پر استدلال کر کے اللہ کو پہچانیں، اور خبایا خبیہ کی جمع ہے بمعنی مخفی چیز اور مراد اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ اور صفات سلبیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی کاریگریوں میں پوشیدہ ہیں قدس صفات جمالی کو اور جبوت صفت جلالی کو کہتے ہیں یعنی تاکہ وہ امور ظاہر ہوں جو اللہ تعالیٰ کی کاریگریوں میں پوشیدہ ہیں تاکہ لوگ ان میں سوچ و فکر کر کے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کی معرفت میں ایک درجہ سے اس سے اوپر درجہ اعلیٰ تک پہنچیں جو اولیاء کو حاصل ہوتا ہے۔

وَمَهَّدَ لَهُمْ قَوَاعِدَ الْأَحْكَامِ وَ أَوْضَاعَهَا مِنْ نُصُوصِ الْآيَاتِ وَ أَلْمَاعِهَا لِيُذْهِبَ عَنْهُمْ

اور بیان کئے لوگوں کیلئے احکام کے قواعد اور ان کی علیین نصوص آیات سے اور ان کے اشارات سے تاکہ اللہ ان سے پلیدی

الرَّجَسَ وَ يُطَهِّرُهُمْ قَطِيبًا

دور کرے اور ان کو خوب پاک کرے

تشریح: مہمدا: از تعلیل مہیا کرنا۔ قواعد: قاعدۃ کی جمع ہے وہ اصول کلی جس سے اس کی جزئیات کے احکام معلوم ہوں۔
 الاحکام: حکم کی جمع ہے اللہ تعالیٰ کا خطاب جو مکلفین (جن و انس) کے افعال کے بارے میں ہو، کبھی وہ چیزیں بھی حکم کہلاتی ہیں جو خطاب کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں جیسے حلت و حرمت وغیرہ، اوضاع: وضع کی جمع ہے بمعنی وہ علت جو حکم کے افادہ کیلئے وضع ہوئی ہو۔ نصوص: جمع نص کی وہ جو معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر الدلالة ہو۔ الماع: لمع کی جمع بمعنی روشنی۔ من نصوص الايات قواعد الاحکام سے اور الماعها اوضاعها سے تعلق رکھتا ہے کہ قواعد احکام صریح نصوص سے نکلتے ہیں اور علمیں آیات کے اشاروں سے نکلتی ہیں یعنی دلالت النص اور البشارة النص و اقتضاء النص سے ظاہر ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیات میں احکام کے قواعد اور ان کے اشارات میں علمیں بیان کر دیں، جب صاحب صلاحیت ان سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت اور علم حاصل کرنے کا اور اس کے احکام پر عمل کرے گا تو علم سے جہالت کی پلیدی دور ہوگی، اور عمل سے گناہوں کی نجاست دور ہوگی، اور آدمی پاک ہو جائے گا۔

فَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ فَهُوَ فِي الدَّارَيْنِ حَمِيدٌ وَ سَعِيدٌ وَ مَنْ لَمْ

ہیں جس شخص کیلئے دل ہو یا وہ حضور وحی کے ساتھ کان لگائے وہ دونوں جہان میں لائق تعریف اور سعادت مند ہوگا اور جو اس کی طرف برہی

يَرْفَعُ إِلَيْهِ رَأْسَهُ وَ أَطْفًا يَبْرَأْسَهُ يَعِشُ ذَمِيمًا وَ سَيَصْلِي سَعِيرًا

داٹھائے اور اپنے چہرے کو بجاوے وہ مذموم ہو کر زندگی گزارے گا اور ضرور جہنم میں داخل ہوگا۔

تشریح: قلب: کی تہوین تعظیم کیلئے ہے مراد قلب عظیم ہے اور یہ اس شخص کا ہوتا ہے جس میں عقل سلیم ہو، نبو اس: چراغ، مراد نور فطرت ہے جو اللہ تعالیٰ ہر پیدا ہونے والے میں رکھتا ہے، یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مکلفین کے تین گروہ ذکر فرمائے۔ اول وہ جن کو قلب عظیم اور عقل سلیم عطا ہوا ایسے لوگ خالق و دقاتق میں غور و تدبر کر کے نصوص اور ان کے اشارات سے احکام کا استنباط کرتے ہیں یہ مجتہدین ہوئے من کان له قلب میں ان کا ذکر ہوا۔ دوم وہ ہیں جن کو پہلے گروہ جیسی عقل کامل میسر نہیں کہ خود احکام مستنبط کریں البتہ مجتہدین سے ذہن حاضر کر کے سنتے اور عمل کرتے ہیں یہ مقلدین ہوئے۔ او القی السمع و هو شہید میں ان کا ذکر ہوا، ان دونوں کا انجام مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر فرمایا کہ دنیا و آخرت دونوں میں حمید اور سعادت مند ہیں۔ سوم وہ ہیں جنہوں نے اس نور فطرت کو جس پر وہ پیدا ہوئے ضائع کر دیا کہ غفلت و تکبر اور جہل مرکب میں مبتلا رہ کر قرآن مجید کی طرف سر نہ اٹھایا اور توجہ ہی نہ کی حق کی طرف کان ہی نہ دھرے، ان کو و من لم یرفع الیہ رأسہ الخ سے بیان کیا اور ان کا انجام ذکر فرمایا کہ دنیا میں مذموم ہو کر زندگی گزارتے ہیں اور آخرت میں جہنم میں داخل ہوگا، مذموم ہونے سے مراد اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی طرف سے مذموم ہوتے ہیں، یہاں آخرت کا انجام ذکر کرتے ہوئے سیصلی سعیراً میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حرف سین شروع میں ذکر کیا اور دنیا کے اعدا ان کے حال سے متعلق یعش ذمیمًا میں ایسا کوئی حرف ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ سین تاکید کا فائدہ دے رہا ہے مطلب

یہ ہے کہ آخرت میں جہنم کا داخلہ ان لوگوں کیلئے یقینی ہے مگر دنیا میں چونکہ استدراجاً بظاہر عیش والی زندگی گزارنے والے کفار بھی ہیں اس لئے ہر کافر کا ظاہراً مذموم زندگی والا ہونا ضروری نہیں (اگرچہ حقیقتاً پھر بھی ان کی زندگی مذموم ہوتی ہے) اس لئے حرف سن وغیرہ ذکر نہیں فرمایا۔

لَيْتَا وَاجِبَ الْوُجُودِ وَيَا فَالِضَّ الْجُودِ وَيَا غَايَةَ كُلِّ مَقْصُودٍ صَلَّى عَلَيْهِ صَلَوةٌ تُوَارِثُ غَنَاءَهُ

پس اے وہ جس کا وجود ضروری ہے اور اے سخاوت بہادری والے اور اے ہر مقصود کی انتہاء انبی کریم ﷺ پر ایسی رحمت بھیج جو اس کے پہنچائے ہوئے نفع

وَتُجَازَىٰ عَنْاءَ ۚ وَعَلَىٰ مَنْ أَعَانَهُ وَقَرَّرَ تَبْيَانَهُ تَقْرِيراً ۖ وَأَفِضْ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِهِمْ ۖ وَاسْأَلْكَ

کے برابر ہوا اور اس کی اٹھائی ہوئی مشقت کا بدلہ ہو جائے، اور ان پر بھی جنہوں نے آپ ﷺ کی مدد کی اور آپ ﷺ کے بیان کردہ احکام کو پختہ کیا اور ہم

بِنَا مَسَالِكَ كَرَامَاتِهِمْ وَسَلَامَ عَلَيْهِمْ وَعَلَيْنَا تَسْلِيمًا كَثِيرًا

پر بھی ان کی برکات میں سے کچھ بہادری اور ان کی عزتوں والے راجستھان پر نہیں چلا دے اور ان پر اور ہم پر بہت بہت سلامتی نازل فرما

تشریح: واجب: بمعنی ثابت یا ضروری یعنی وہ جو لذتِ عدم قبول نہ کرے، اور اس کی ذات ہی ہمیشہ کے وجود کی مقتضی ہو جس کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء ازلی وابدی ہو اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ فائض الوجود: فائض فیض سے ہے پانی کا اتنا زیادہ ہونا کہ برتن کے منہ سے بھی بہہ جائے یہاں مراد کوئی شئی ہمیشہ کیلئے فائدہ اٹھانے کیلئے بغیر عوض دے دینا، اور جو نفع کی چیز بلا عوض فائدہ کیلئے دینا۔ غایۃ کل مقصود: کہ ہر مقصود اللہ ہی سے مانگئے اور اس کے دینے سے پورا ہوتا ہے، وہ بھی ہر دعا (بشرائط) قبول کرتا ہے۔ صل: صلوة اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سے رحمت نازل کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، اور مؤمنین و ملائکہ کی طرف نسبت سے دعا و رحمت کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔ عفا: نفع جو آپ ﷺ کی برکت و فیض سے امت کو ملا دینی ہو یا دنیاوی یا اخروی، عفا: مشقت جو آپ ﷺ نے دعوت و تبلیغ میں اٹھائی۔ من اعانہ: حضرات صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم مراد ہیں اور تابعین و تبع تابعین ﷺ بھی اس کے مصداق میں داخل ہو سکتے ہیں، قور قبیالہ: سے مراد آپ ﷺ کے لائے ہوئے احکام کو علم و عمل اور دوسروں تک پہنچانے کے ذریعہ سے پختہ کرنا۔

وَبَعْدَ فَإِنَّ أَعْظَمَ الْعُلُومِ مِقْدَارًا وَارْفَعُهَا شَرَفًا وَمَنَارًا عِلْمُ التَّفْسِيرِ الَّذِي هُوَ رِئِيسُ

حد و صلوٰۃ کے بعد اپنی بیشک سب علوم سے برتری میں بڑھ کر اور فضیلت و بلندی میں اونچا علم تفسیر ہے جو سب علوم دینیہ کا سرور

الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَرَأْسُهَا وَمَبْنَى قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَاسَاسُهَا لَا يَلِيْقُ لِتَعَاطِيهِ وَالتَّصَدُّقِ

اور سر ہے اور شریعت کے قواعد کی بنیاد اور ان کی اساس ہے، اس کو حاصل کرنے کے اور اس میں گفتگو کے درپے

لِلتَّكْلِمْ فِيهِ إِلَّا مَنْ بَرَعَ فِي الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ كُلِّهَا أَصُولُهَا وَفُرُوعُهَا وَفَاقَ فِي الصَّنَاعَاتِ

ہونے کے لائق نہیں مگر وہ شخص جو سب علوم دینیہ میں اصول ہوں یا فروغ ماہر ہو اور علوم عربیہ

الْعَرَبِيَّةُ وَالفُنُونُ الْأَدَبِيَّةُ بِأَنْوَاعِهَا

اور فنون ادبیہ کی سب اقسام میں فائق ہو

تشریح: بطوف: بلندی اور فضیلت۔ منار: روشن چیز یہاں بلندی کے معنی میں ہے۔ قواعد الشوع: قواعد و اساس سے مراد اولہ اربعہ ہیں کتاب وسنت واجماع و قیاس، علم تفسیر کو ان کی بنیاد اس لئے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ کے احکام علم تفسیر کے ذریعہ اس کے معنی و مفہوم کو معلوم کرنے سے سمجھ آئیں گے، اور باقی تینوں کے حجت ہونے کا ثبوت کتاب اللہ کی آیات سے ہوتا ہے، تو یہ سب علم تفسیر پر موقوف ہوئے، علم تفسیر سب علوم کا سردار اور ان سے افضل اس لئے ہے کہ کسی علم فن کی فضیلت چار چیزوں سے ہوتی ہے، (۱) اس کے موضوع کی عظمت سے اور علم تفسیر کا موضوع آیات کلام اللہ ہیں جو عظیم ہیں (۲) اور معلوم کی عظمت سے، اور علم تفسیر کا معلوم مراد اللہ ہے (۳) اور غرض و غایت کی عظمت سے، اور علم تفسیر کی غرض و غایت مراد اللہ معلوم کر کے اس پر عمل سے فوز سعادت دارین حاصل کرنا ہے (۴) اور شدت احتیاج سے عظمت معلوم ہوتی ہے۔ اور علم تفسیر کی طرف شدت احتیاج واضح ہے کہ مراد اللہ معلوم کر کے اس پر عمل سے دین و دنیا کے کمال اور آخرت کی کامیابی حاصل ہوگی، اور ہر شخص کو اس کی ضرورت ہونا معلوم ہے۔

التعاطی: حاصل کرنا۔ ہوع: کا معنی فاق، فائق و ماہر ہو۔ اصولها: علوم دینیہ کے اصول سے مراد کتاب اللہ، سنت اور اصول فقہ ہیں اور فروع سے مراد فقہ اور علم اخلاق ہے، اور علوم عربیہ و فنون ادبیہ بارہ ہیں ان میں سے آٹھ کی حیثیت اصول کی ہے یعنی لغت، صرف، نحو، اشتقاق، معانی، بیان، عروض، قافیہ اور چار فروع ہیں۔ عطاء، قرض، اشعار، انشاء اور محاضرات جس میں سے تاریخ بھی ہے۔ سوال: علم تفسیر کے سب علوم کے سردار اور سر ہونے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے علوم مؤخر اور علم تفسیر مقدم ہے جبکہ علم تفسیر کے حصول اور اس میں پڑنے کیلئے دوسرے علوم کی مہارت ضروری ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے علوم مقدم اور تفسیر مؤخر ہے تو ان دونوں باتوں میں تعارض ہوا؟

جواب: (۱) تمام علوم من حیث الذات اپنے ثبوت میں علم تفسیر کے محتاج ہیں اور تفسیر من حیث الذات ان کی طرف محتاج نہیں اس حیثیت سے علم تفسیر مقدم اور دوسرے علوم مؤخر ہیں لیکن اس حیثیت سے کہ علم تفسیر پوری طرح حاصل ہو تو چونکہ دوسرے علوم کی مہارت سے ہی پوری طرح حاصل ہوتا ہے اس لئے اس حیثیت سے دوسرے علوم سے مؤخر ہے (۲) علم تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اعتبار سے دوسرے علوم پر مقدم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والے لوگوں کے اعتبار سے دوسرے علوم تفسیر سے مقدم ہیں تو دونوں باتوں میں تعارض نہ ہوا۔

وَلَطَالَمَا أَحَدُكَ نَفْسِي بَانَ أَصْنَفَ فِي هَذَا الْفَنِّ كِتَابًا يَحْتَوِي عَلَى صَفْوَةِ مَا بَلَغَنِي مِنْ

اور بہت دفعہ میرے دل میں بات آئی کہ اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھوں کہ جو اس کے خلاصہ پر مشتمل ہو کچھ مجھے پہنچا

عُظَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَعُلَمَاءِ التَّابِعِينَ وَمَنْ دُونَهُمْ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ وَيَنْطَوِي عَلَى

بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم اور علماء تابعین رضی اللہ عنہم سے اور ان کے بعد سلف صالحین رضی اللہ عنہم کی طرف سے

نَكَبٍ بَارِعَةٍ وَلَطَائِفٍ رَائِقَةٍ اسْتَبْطَئْتُهَا أَنَا وَمَنْ قَبْلِي مِنْ أَفَاضِلِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَأَمَائِلِ

اور ان باریک نکات اور عجیب لطائف پر جو میں نے خود اور مجھ سے پہلے کے افاضل متاخرین اور برگزیدہ

الْمُحَقِّقِينَ وَيُعْرَبُ عَنْ وُجُوهِ الْقِرَآتِ الْمَشْهُورَةِ الْمُعْزِيَةِ إِلَى الْأَيْمَةِ الثَّمَانِيَةِ

محققین نے مستعمل کئے ہیں، اور وہ کتاب ظاہر ان مشہور قرائتوں کے طریقے جو آٹھ مشہور ائمہ کی طرف منسوب ہیں اور ان

الْمَشْهُورِينَ وَالشَّوَادَةَ الْمَرْوِيَةَ عَنِ الْقُرَّاءِ الْمُعْتَبَرِينَ

قرأت شاذہ کے طریقے جو معتبر قراء سے منقول ہیں۔

تشریح: لطالما: کے شروع کلام تاکید کیلئے ہے، اور ما: یا تاکید کیلئے ہے یا مصدر یہ ہے۔ یحتوی: مشتمل ہو۔ صفوة: بمعنی خالص یعنی صرف۔ عظماء الصحابة: بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم، مراد حضرت علی و ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر، عبد اللہ بن عمرو، ابن زبیر، زید بن ثابت، ابی بن کعب وغیرہم رضی اللہ عنہم ہیں۔ لفظ صحابة مصدر ہے یہاں بمعنی اصحاب ہو کر صحابی کی جمع کیلئے مستعمل ہے۔ صحابی ہر وہ شخص ہے جس نے نبی کریم رضی اللہ عنہ سے ایمان کے ساتھ ملاقات فرمائی اور ایمان کے ساتھ اس دنیا سے گیا، ایمان کے ساتھ ملاقات کی قید سے منافقین اور کفار نکل گئے، اور ایمان کے ساتھ دنیا سے جانے کی قید سے مرتد ہونے والا نکل گیا، اور ایسا شخص بظاہر صحابی بنا مگر حقیقت میں صحابی بلکہ مسلمان ہی نہیں ہوا تھا مگر شریعت ظاہر پر حکم لگاتی ہے اس وجہ سے ظاہر میں اس کو صحابی کہہ دیا گیا، اور علماء تابعین سے مراد صحابہ رضی اللہ عنہم کے شاگرد ہیں جیسے مجاہد، سعید بن جبیر، علقمہ، عکرمہ، ضحاک، اور حسن بصری وغیرہم رضی اللہ عنہم، اور ان کے بعد کے اسلاف سے مراد جاج عبدالرزاق ابوعلی قاری اور محمد بن جریر طبری رضی اللہ عنہم ہیں۔

نکتہ: جمع نکتہ کی اور نکتہ نکت الارض سے ہے جس کا معنی زمین کریدنا جو کسی معاملہ کے بارے میں گہری سوچ کے ساتھ بات کی تہ تک پہنچنے کیلئے ہوتا ہے، اسی مناسبت سے قوت فکر یہ خرچ کر کے معلوم کی ہوئی اہم بات کو نکتہ کہتے ہیں بمعنی باریک بات۔ لطائف: جمع لطیفہ کی عمدہ پر لطف بات۔ رائقة: تعجب میں ڈالنے والی، حیران کر دینے والی، یعجب: ظاہر کرے۔ الاثمة الثمانية: امام نافع مدنی، ابن کثیر، ابو عمرو بھری، ابن عامر شامی، ماسم و حمزہ و کسائی کوئی، یعقوب حضری رضی اللہ عنہم مگر ان میں سے یعقوب حضری رضی اللہ عنہ کی قرأت بھی قرأت شاذہ میں سے شمار کی گئی ہے۔

إِلَّا أَنْ قُصُورَ بَضَاعَتِي يُبْطِنُنِي عَنِ الْإِقْدَامِ وَ يَمْنَعُنِي عَنِ الْإِنْتِصَابِ فِي هَذَا الْمَقَامِ حَتَّى

مگر میری کم مانگی مجھے اس کے اقدام سے روکتی تھی اور اس مقام میں کھڑے ہونے سے مانع بنتی تھی حتیٰ کہ

سَخَّ لِي بَعْدَ الْإِسْتِخَارَةِ مَا صَمَّمْتُ بِهِ عَزْمِي عَلَى الشَّرْوعِ فِيمَا ارْتَدْتُهُ وَالْإِتْيَانِ بِمَا قَصَدْتُهُ

استخارہ کے بعد ایسی بات ظاہر ہوئی جس سے اپنے ارادہ نکلے ہوئے کام کے شروع کرنے کا ارادہ پختہ ہو گیا اور مقصود کو کرنے

نَاوِيًا أَنْ أُسَمِّيَهُ بَعْدَ أَنْ أُتِمِّمَهُ بِأَنْوَارِ التَّزْوِيلِ وَأَسْرَارِ التَّزْوِيلِ فَهَإِنَّا الْآنَ أَشْرَعُ وَبِحُسْنِ

پر (آباد ہو گیا) یہ نیت کرتے ہوئے کہ مکمل کرنے کے بعد اس کا نام "انوار التزویل و اسرار التزویل" رکھوں گا، لہذا اب میں شروع ہوتا ہوں اور اس کی بہتر

تَوْفِيقِهِ أَقُولُ وَهُوَ الْمَوْفِقُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَالْمُعْطَى لِكُلِّ سُؤَالٍ

توفیق سے کہتا ہوں، وہی ہر خیر کی توفیق دینے والا اور ہر مانگا ہوا عطا کرنے والا ہے

تشریح: قصور: کمی۔ بضاعت: سامان تجارت خریدنے کیلئے جو پیسہ ساتھ لے جاتے ہیں اس کو بضاعت کہتے ہیں، یہاں

علمی سرمایہ مراد ہے مصنف علیٰ باوجود بڑے صاحب علم ہونے کے بطور کس نفسی اپنے کو کم علم کہہ رہے ہیں، یثبط: معرّف کرنا روکنا۔ انتصاب: ازا فعال کھڑا ہونا مستح: ظاہر ہوا، الاستخارۃ: اللہ تعالیٰ سے مشورہ طلب کرنا۔ صحر: کر گذرنا اور منع کرنے والے کی بات نہ سننا۔

سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ

تشریح: سورۃ: کلام پاک کا کئی ٹکڑوں والا حصہ جو کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو، سورۃ کی اضافت فاتحہ کی طرف اور فاتحہ کی الکتاب کی طرف اضافت لامیہ ہے۔ اضافت کی تین قسمیں ہیں: ① اضافت بتقدیر لام ② بتقدیر من ③ بتقدیر فی، اگر مضاف الیہ کلی ہو اور مضاف پر محمول ہو اور مضاف اس کا جزء ہو تو اضافت بتقدیر من ہوگی جیسے خاتم فضة ای خاتم من فضة اور اگر مضاف الیہ کلی نہ ہو تو اگر مضاف الیہ مضاف کیلئے ظرف ہو تو بتقدیر فی جیسے صلوة اللیل ای صلوة فی اللیل اور مضاف الیہ ظرف بھی نہ ہو تو اضافت بتقدیر لام ہوگی اور یہاں دونوں مضاف الیہ نہ کلی ہیں اور نہ مضاف کیلئے ظرف ہیں اس لئے اضافت لامیہ ہے۔

فاتح: کا معنی کھولنے والا پھر یہ اول جزء شیء کے معنی کی طرف منقول ہو گیا کیونکہ شیء کا اول جزء کھولنے ہی شیء کھل جاتی ہے، اور جب یہ دوسرے معنی کی طرف منقول ہوا تو آخر میں نام بدعائی مکی فاتحہ ہو گیا۔

و تُسَمَّى اُمُّ الْقُرْآنِ لِأَنَّهَا مَفْتُحَةٌ وَ مَبْدَأُهُ فَكَانَتْهَا أَصْلُهُ وَمَنْشَأُهُ وَلِذَلِكَ تُسَمَّى أَسَاسًا

اور سورہ فاتحہ کا نام ام القرآن بھی رکھا گیا ہے کیونکہ یہ قرآن کا افتتاح اور ابتداء ہے گویا کہ اس کی اصل اور جائے پیدائش ہے اسی وجہ سے اس

أَوْ لِأَنَّهَا تَشْتَمِلُ عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْقَنَاءِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّعَبُّدِ بِأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَبَيَانِ

کا نام اساس القرآن بھی ہے کیونکہ یہ ان باتوں پر مشتمل ہے جو قرآن مجید میں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کے امر و نہی کی تعمیل کے ذریعہ اس کی

وَعِدِهِ وَوَعِيدِهِ أَوْ عَلَى جُمْلَةِ مَعَالِيهِ مِنَ الْحِكْمِ النَّظَرِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي هِيَ

عبادت اور اس کے وعد و وعید کے بیان پر، یا قرآن مجید کے سب معانی پر یعنی اعتقادی علوم اور احکام عملی پر جو صراطِ مستقیم

سَلُوكُ الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ وَالْإِطْلَاجُ عَلَى مَرَاتِبِ السُّعَدَاءِ وَمَنَازِلِ الْأَشْقِيَاءِ وَسُورَةُ

پر چلنا اور سعادت مندوں کے مراتب اور محروموں کی منازل پر اطلاع پانا ہے، اور یہ سورہ

الْكَثَرِ وَالْوَافِيَةِ لِكَافِيَةِ لِدَالِكَ وَسُورَةُ الْحَمْدِ وَ الشُّكْرِ وَ الدُّعَاءِ وَ تَعْلِيمِ الْمَسْئَلَةِ

الکثر اور وافیہ اور کافیہ بھی اسی وجہ سے ہے، اور سورہ الحمد اور شکر اور سورہ الدعاء اور تعلیم المسئلہ بھی ہے کیونکہ ان سب

لِاشْتِمَالِهَا عَلَيْهَا وَ الصَّلَاةِ لَوْجُوبِ قِرَائَتِهَا وَ اسْتِحْبَابِهَا فِيهَا وَ الشَّافِيَةِ وَ الشِّفَاءِ لِقَوْلِهِ

پر مشتمل ہے، اور سورہ الصلوة بھی ہے کیونکہ نماز میں اس کا پڑھنا فرض یا مستحب (واجب) ہے، اور الشافیہ اور الشفاء بھی ہے کیونکہ نبی

ﷺ هِيَ شِفَاءٌ لِكُلِّ دَاءٍ وَ السَّبْعُ الْمَثَانِي لِأَنَّهَا سَبْعُ آيَاتٍ بِالْإِتِّفَاقِ إِلَّا أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ

کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ ہر بیماری کی شفاء ہے، اور یہ السبع المثانی بھی کہتے ہیں کیونکہ (السبع تو اس لئے کہ) بالاتفاق اس میں سات آیات ہیں

عَدُّ التَّسْمِيَةِ آيَةٌ دُونَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ وَتَنَّى فِي الصَّلَاةِ اَوِ الْاِنْزَالِ اِنْ

ہاں بعض نے بسملہ کو بھی آیت شمار کیا اور انعمت علیہم کو نہیں شمار کیا اور بعض نے اس کے برعکس کیا ہے، اور (المثنیٰ اس لئے کہ نماز میں

صَحَّ اَلِهَانَزَلْتُ بِمَكَّةَ حِيْنَ فُرِضَتِ الصَّلَاةُ وَبِالْمَدِيْنَةِ لَمَّا حَوَّلَتْ الْقِبْلَةُ وَقَدْ صَحَّ

بار بار پڑھی جاتی ہے یا نزول دو بار ہوا اگر یہ صحیح ہو کہ مکہ میں اس وقت نازل ہوئی جب نماز فرض ہوئی اور مدینہ طیبہ میں اس وقت جب تحویل قبلہ ہوا، اور صحیح

اَنِّهَا مَكِّيَّةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَ لَقَدْ اَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَهُوَ مَكِّيٌّ

یعنی ہے کہ مکہ میں نازل ہوئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ولقد اتيناك سبعا من المثنیٰ میں اس کا ذکر فرمایا اور وہ آیت مکی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فاتحہ کے چودہ نام اور ان کی وجہ تسمیہ ذکر فرمائی ہے: (۱) فاتحۃ الكتاب، ام القرآن (۲) اساس القرآن کہتے ہیں کہ اسی سے قرآن مجید کی ابتداء و افتتاح ہے اور جس چیز کی ابتداء و افتتاح کسی چیز سے ہو وہ چیز اس کیلئے اصل اور بنیاد اور فاتحہ کہلاتی ہے جیسے ماں اپنی اولاد کی بنیاد و اساس ہوتی ہے عمارت کی بنیاد و عمارت کیلئے اساس اور اصل ہوتی ہے، یا تو اس لئے ام القرآن نام ہے کہ قرآن مجید میں چار قسم کے مضامین ہیں اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کے ادا مرد و نواہی کے ذریعہ اس کی عبادت کا حکم اور وعدہ و وعید کا بیان اور یہ چاروں سورہ فاتحہ میں ذکر ہوئے ہیں کہ الحمد للہ سے مالک يوم الدين تک اللہ تعالیٰ کی ثناء ہے اور اياك نعبد و اياك نستعين میں ادا مرد و نواہی کے ذریعہ اس کی عبادت اور انعمت علیہم اور غیر المضبوط علیہم میں وعدہ و وعید کا ذکر ہے، بعض نے مالک يوم الدين میں وعدہ و وعید سمجھی ہے کہ جب روز جزا کا مالک ہے تو مجرم کو سزا اور نیک کو جزا دیگا۔

سوال: قرآن مجید میں ان چار مضامین کو اہمیت کیوں دی گئی؟ جواب: کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصود مہدأ اور معاد کی معرفت کرنا ہے اور وہ ان چار کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے اور ادا مرد و نواہی کی تعمیل اس کی عبادت ہے اور اس عبادت سے مہدأ کی معرفت ہوگی کہ انسان کو یوں زندگی گزارنی چاہیے اور وعدہ و وعید سے معاد کی معرفت ہوگی کہ آخرت میں کیا کچھ ہوگا؟ یا جزا یا سزا ہوگی اور جزا کا بیان وعدہ ہے اور سزا کا بیان وعید ہے۔

(۳) یا ام القرآن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں تفصیلاً جس کا بیان ہوا وہ وہی چیزیں ہیں احکام نظریہ اور احکام عملیہ احکام نظریہ وہ ہیں جن سے مقصود بالذات انہی احکام کی معرفت ہے جیسے عقائد، اور احکام عملیہ وہ ہیں جن سے مقصود بالذات انہی کی معرفت نہیں بلکہ مقصود عمل ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ اور یہ دونوں چیزیں اجمالاً سورہ فاتحہ میں ذکر ہوئی ہیں تو اس لحاظ سے گویا کل قرآن فاتحہ میں ہے۔

التی ہی سلوك الطريق المستقیم: یعنی سورہ فاتحہ ان جملہ معانی قرآن پر مشتمل ہے جو راہ راست پر چلنے اور اہل سعادت و اہل شقاوت کے منازل و مراتب پر مطلع ہونے کا فائدہ پہنچاتے ہیں۔

(۴) یہ سورۃ الكنز بھی کہلاتی ہے کیونکہ اس میں قرآن مجید کے مضامین ہیں اور قرآن مجید کے مضامین مدفون قیمتی خزانہ کی طرح ہیں، اور یہ (۵) سورۃ الوافیہ بھی کہلاتی ہے کہ والیہ کا معنی لے لینے والی اور اس سورت نے مضامین قرآن کو اپنے اندر لے

لیا ہے اور یہ (۶) سورۃ الکافیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ اجمالاً تمام مضامین قرآن پر اطلاع دینے کیلئے کفایت کرنے والی ہے اور (۷) سورۃ الحمد اور (۸) سورۃ الشکر بھی کہلاتی ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی حمد ہے اور شکر قوی ہے کہ منعم کا بطور عظیم ذکر خیر اس کا شکر ہے، اور (۹) سورۃ الدعاء بھی کہتے ہیں اور (۱۰) سورۃ تعلیم المسئلۃ بھی کیونکہ اس میں دعاء ہے اور دعاء مانگنے کا طریقہ تعلیم دیا گیا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی تعریف ہو پھر (ایاک نعبد) کسی عمل صالح کا وسیلہ پیش کرو، اور (ایاک نستعین) اپنی عاجزی کا اظہار کرو، اور (اهدنا) آخرت کی کامیابی کے اسباب مانگتے ہوئے اور ناکامی کے اسباب سے بچاؤ مانگتے ہوئے صرف اپنے لئے دعاء نہ کرو بلکہ سب مسلمانوں کو اپنی دعاء میں شامل کرو، اور (۱۱) سورۃ الصلوۃ بھی لکھتے ہیں کیونکہ یہ نماز میں پڑھنے کا حکم ہے شوافع کے نزدیک نماز میں پڑھنا فرض اور احناف کے نزدیک واجب ہے، اور (۱۲) سورۃ الشافیۃ اور (۱۳) سورۃ الشفاء بھی کہتے ہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس کو شفاء فرمایا ہے جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے سانپ کے ڈسے پر پڑھی وہ ٹھیک ہو گیا اور (۱۴) سورۃ البیع المثالی بھی کہتے ہیں جس کی وجہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

وہو مکی: مکی اور مدنی سورتوں میں کیا فرق اور تعریف ہے؟ کئی قول ہیں (۱) جو ہجرت سے پہلے نازل ہوئی وہ مکی اور جو ہجرت کے بعد نازل ہوئی وہ مدنی ہے، یہی قول رائج ہے۔ (۲) جو مکہ میں نازل ہوئی وہ مکی اور جو مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی ہے، اس تعریف کے مطابق جو سورتیں اور آیات اسفار میں نازل ہوئیں وہ لاکھ و لامدنی ہوں گی، (۳) جن سورتوں میں یا ایہا الذہن آمنوا سے خطاب ہے وہ مدنی اور جن میں یا ایہا الناس سے خطاب ہے وہ مکی ہیں، لیکن یہ ایک علامت تو ہے تعریف نہیں نیز یہ علامت بھی اکثری ہوتا ممکن ہے کئی نہیں کیونکہ مثلاً سورہ بقرہ مدنی ہے مگر اس میں یا ایہا الناس سے خطاب بھی ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ : مِنَ الْفَاتِحَةِ وَعَلَيْهِ قُرْءٌ مَّكَّةٌ وَالْكُوفَةُ وَفُقَهَائُهُمَا وَابْنُ

بسم اللہ سورہ فاتحہ میں سے ہے اسی پر مکہ مکرمہ اور کوفہ کے قراء اور فقہاء اور ابن مبارک اور امام شافعی ہیں رحمہم اللہ،

الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيِّ وَخَالَفَهُمْ قُرْءٌ الْمَدِينَةِ وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَفُقَهَائُهَا وَمَالِكٌ وَالْأَوْزَاعِيُّ

اور ان کے خلاف کیا، مدینہ اور بصرہ اور شام کے قراء اور فقہاء نے اور امام مالک اور اوزاعی نے رحمہم اللہ،

وَلَمْ يَنْصُ أَبُو حَنِيفَةَ فِيهِ بِشَيْءٍ فَظَنَّ أَنَّهُ لَيْسَتْ مِنَ السُّورَةِ عِنْدَهُ وَسُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس بارے میں کوئی تصریح نہیں کی تو خیال کر لیا گیا کہ ان کے نزدیک بسم اللہ سورت میں سے نہیں ہے، اور امام محمد بن

الْحَسَنِ الشَّيْبَانِي عَنْهَا فَقَالَ مَا بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ ، لَنَا أَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا رَوَى

حسن شیبانی رحمہ اللہ سے اس بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کلام اللہ ہے، ہماری دلیل بہت سی احادیث ہیں

أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ آيَاتٍ أُولَاهُنَّ

ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سورہ فاتحہ سات آیات ہیں ان میں سے پہلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ، وَقَوْلُ أُمِّ سَلَمَةَ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ

بسم اللہ ہے، اور دوسری حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ کو آیت شمار کیا،

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ آيَةٌ، وَمِنْ أَجْلِهَا اخْتَلَفَ فِي آيَتِهَا آيَةٌ بِرَأْسِهَا أَوْ بِمَبَايِعِهَا وَالْإِجْمَاعُ عَلَى

اسی وجہ سے اختلاف ہو گیا کہ وہ مستقل آیت ہے یا بعد کے ساتھ ملکر آیت ہے، اور (تیسری دلیل یہ کہ) اس پر اجماع ہے کہ

إِنَّ مَا بَيْنَ الدُّفْتَيْنِ كَلَامُ اللَّهِ وَالْوُفَاقُ عَلَى اثْبَاتِهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ الْمُتْبَالِغَةِ فِي تَجْزِئِهِ

دو گتوں کے درمیان کا سب کلام اللہ ہے، اور اس پر اتفاق ہے کہ بسم اللہ مصاحف میں ثابت رکھی جائے گی حالانکہ قرآن مجید کو ماسوا سے خالی کرنے

الْقُرْآنَ حَتَّى لَمْ يُكْتَبْ آمِينَ،

میں مبالغہ کیا گیا حتیٰ کہ آمین بھی نہیں لکھی گئی

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان کیا اس کا خلاصہ دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ بسم اللہ قرآن مجید کا جزء ہے، اگر جزء قرآن نہ ہوتی تو جیسے آمین قرآن مجید میں نہیں لکھی گئی بسم اللہ بھی نہ لکھی جاتی، اس پر عملی اور قولی ہر طرح اجماع ہے اور سب مسلمان قائل ہیں کہ دو گتوں کے درمیان سب کلام اللہ ہے اور اس میں بسم اللہ بھی ہے تو بسم اللہ بھی جزء قرآن ہوا، اور عملی اجماع مسلمانوں کا مصاحف میں اس کو باقی رکھنے سے ثابت ہے، اگر جزء نہ ہوتی تو جیسے آمین کو قرآن مجید میں نہیں لکھا گیا بسم اللہ سے بھی قرآن مجید کو خالی کیا جاتا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول ذکر فرمایا اس سے بھی بسم اللہ کا جزء قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورت کا جزء بھی ہے یا نہ؟ اس میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہر سورت کا جزء ہے یہی شوافع کا قول ہے اور شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو مدلل کرنے کی کوشش فرمائی، دوسرا قول یہ ہے کہ ہر سورت کا جزء نہیں ہے یہ احتاف کا مسلک ہے، یہاں امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو فرمایا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید کی ہے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وہی مسلک ہے جو احتاف کا ہے (روح البانی ۱/۳۵)

دلائل احتاف:

(۱) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یقول اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بینی وبين عبدی لصفین و لعبدی ماسال فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمین قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی واذا قال الرحمن الرحیم قال اللہ تعالیٰ انی علی عبدی واذا قال مالک يوم الدين قال اللہ مجدنی عبدی واذا قال اياک لعبدوا یاک نستعین قال هذا بینی وبين عبدی ولعبدی ماسال الخ (من صحاح الاحادیث القدسیۃ شیخ محمد عوامۃ ص ۱۵۰، ۱۵۱ ارواء مسلم)

اس حدیث قدسی میں سورہ فاتحہ کو الحمد سے شروع فرمایا اگر بسم اللہ جزء ہوتا تو اس سے ابتداء کی جاتی۔

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم یفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین (ترمذی ۳۳/۱)

اگر بسم اللہ جزء سورت ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم قرأت بسم اللہ سے شروع کرتے نہ کہ الحمد لله

۔

(۳) حضرت ابن عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے سمعی ابی وانی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم (جہراً) فقال لی ای بنی محدث ایاک والحدث قال ولم اراحداً من اصحاب رسول اللہ ﷺ کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام وقال صلیت مع النبی ﷺ و مع ابی بکر و عمر و مع عثمان رضی اللہ عنہ فلم اسمع احداً منهم یقولها فلا نقلها اذا انت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین (ترمذی ۱ / ۳۳)

اس حدیث سے بھی بسم اللہ کا جزء سورت نہ ہونا صاف ظاہر ہے اگر جزء ہوتی تو الحمد کی طرح جہراً پڑھی جاتی۔
دلائل شوافع:

معنف رضی اللہ عنہ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لئے انہوں نے اپنے دلائل پیش فرمائے ہیں (۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ سات آیات ہیں جن میں سے پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے۔
جواب:

اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے کہ نوح بن ہلال عن سعید المقبری عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ اور نوح عن سعید عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ موقوف دونوں طرح مروی ہے۔ نیز بعض راویوں کو سند میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ذکر میں شک ہے لہذا سند اور مرفوع ہونے میں اس قسم کے اختلاف ہوتے ہوئے مضبوط دلیل نہیں بنتی نیز یہ کلمات کہ بسم اللہ پہلی آیت ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ہیں یا راوی کا اور ارجح ہے نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے (احکام القرآن للجصاص ۱/۶۷ عمدة القاری ۵/۴۱۸) جبکہ احتاف کے دلائل میں مذکور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بسم اللہ جزء نہ ہونا بتاتی ہے۔
(۲) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ کو اس کی آیت شمار کیا۔

جواب:

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس روایت کا مدار عمر بن حارون بنی پر ہے اور اس پر بہت سے ائمہ نے جرح کی ہے یہ مجروح راوی ہے امام احمد فرماتے ہیں میں اس سے کچھ بھی روایت نہیں کرتا، ابن معین فرماتے ہیں بے حیثیت ہے ابن مبارک اور حجتی بن معین کذاب کہتے ہیں نسائی معرکہ الحدیث کہتے ہیں (عمدة القاری ۵/۴۱۹) اگر صحیح مانی جائے تو ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے بطور تبرک پڑھی ہو۔

وَمِنْ أَجْلِهَا اُخْتَلِفَ: یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا الحمد سے ملکر آیت ہے (یہ اختلاف شوافع کے ہاں ہے) اور اس پر اجماع ہے کہ دو گتوں کے درمیان کا سارا کلام اللہ ہے اور یہ بھی اتفاقی بات ہے کہ قرآن مجید میں اس کو ثابت رکھا جائے گا حالانکہ قرآن مجید میں تجریر (خوب تحقیق کر کے غیر قرآن کو خارج کرنے) میں مبالغہ کیا گیا ہے۔

وَالْبَاءُ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ لِأَنَّ الَّذِي يَتْلُوهُ مَقْرُوءٌ، وَكَذَلِكَ يُضْمَرُ
بسم اللہ کی باء محذوف سے متعلق ہے جس کی تقدیر عبارت بسم اللہ افرا ہے کیونکہ جو بسم اللہ کے بعد ہے وہ از قبیل مقررہ ہے اسی طرح قائل

كُلُّ فَاعِلٍ مَا يُجْعَلُ التَّسْمِيَةُ مَبْدَأُ لَهُ وَ ذَلِكَ أَوَّلَى مِنْ أَنْ يُضْمَرَ ابْدَأَ الْعَدَمَ مَا يَطَابِقُ

فصل جس فعل کیلئے بسم اللہ کو مبداء بنائے اسی فعل کو مقدر مانے، اور فاعل مانا اولیٰ ہے ابتدا مقدر ماننے سے کیونکہ ابتدا کے مطابق یہاں کوئی چیز نہیں۔

وَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَوْ ابْتِدَائِي لِرِيَادَةِ إِضْمَارٍ فِيهِ

اور نہ اس پر کچھ دال ہے، اسی طرح ابتدائی مقدر ماننے سے بھی اولیٰ ہے کیونکہ اس میں اشارہ زیادہ ماننا پڑے گا۔

تشریح: بسم اللہ کی باء جارہ ہے اور حروف جارہ کی وضع اس کے لئے ہوئی ہے کہ اپنے سے پہلے کے فعل یا شبہ فعل کے معنی کو سمجھ کر اپنے بعد والے اسم تک لے جائیں، پھر ان سے پہلے کا فعل یا شبہ فعل یا مذکور ہوگا یا محذوف اگر مذکور ہو تو اسی سے متعلق بتائیں گے اور اگر محذوف ہو تو کونسا محذوف مانیں گے؟ اگر کسی خاص فعل کے حذف پر قرینہ ہوگا تو اسی کو محذوف مانیں گے، اور اگر خاص فعل پر قرینہ نہ ہو تو کوئی فعل عام محذوف مانیں گے، اب یہاں بسم اللہ کی باء کا متعلق کیا ہے؟ اس میں تین قول ہیں (۱) ابتدا محذوف سے متعلق ہے کیونکہ ابتدا فعل عام ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق فعل عام ہوا کرتا ہے لہذا ابتدا کا متعلق ہوگا نیز ابتدا کا متعلق ماننا حدیث شریف کل امر ذی ہال لم یبدأ فیہ بسم اللہ الخ کے بھی مطابق ہے کہ لم یبدأ کے مطابق ابتدا ہے، امام بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابتدا متعلق ماننا اولیٰ نہیں ہے اور ابتدا کو فعل عام ٹھہرانا غلط ہے یہ فعل خاص ہے، اور ظرف مستقر کا متعلق فعل عام ہونا بھی اول تو قاعدہ اکثر یہ ہے دوم اس وقت ہے جب فعل خاص ماننے کا قرینہ نہ ہو، اور یہاں تو فعل خاص کا قرینہ ہے کہ بسم اللہ کا بعد از قبیل مقروہ ہے لہذا اقراء محذوف مانیں گے، اور حدیث کل امر ذی ہال لم یبدأ میں لفظ ابتدا بولنے کا حکم نہیں بلکہ ابتداء یا بسم اللہ کا حکم مقصود ہے، (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ ابتدائی مقدر کا متعلق ماننا اولیٰ ہے کیونکہ اس طرح یہ جملہ اسمیہ ہوگا جو دوام و استمرار پر دال ہوگا۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ قول بھی درست نہیں کیونکہ ابتدائی ماننے کی صورت میں حذف زیادہ ماننا پڑے گا کہ ابتدائی کے ساتھ حاصل یا کائن وغیرہ بھی مقدر ماننا ہوگا اور قلت حذف بہتر ہے کثرت حذف سے، (۳) امام بیضاوی رحمہ اللہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ فعل اقراء محذوف متعلق ہے کیونکہ بسم اللہ کے بعد کا کلام از قبیل مقروہ ہے یہ اس کے مناسب ہے، اس کے ساتھ امام بیضاوی رحمہ اللہ نے بطور قاعدہ بیان فرمایا کہ ہر فاعل جس فعل کو بھی شروع کرے بسم اللہ سے پہلے اسی فعل کا کلمہ محذوف مانے۔

وَتَقْدِيمُ الْمَعْمُولِ هَهُنَا أَوْقَعَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِيَّاكَ نَعْبُدُ

جس طرح بسم اللہ مجریہا اور إِيَّاكَ نَعْبُدُ میں معمول مقدم ہے حال مؤخر ہے اسی طرح یہاں معمول مقدم ماننا زیادہ وقعت والی بات ہے

لِأَنَّهُ أَهَمُّ وَأَدْلُ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ وَأَدْخُلُ فِي التَّعْظِيمِ وَأَوْفَقُ لِلْجُودِ فَإِنَّ اسْمَهُ تَعَالَى

کیونکہ اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دال ہے، اور تعظیم میں زیادہ دال انداز ہے اور جود کے بھی زیادہ موافق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام

مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ كَيْفَ لَا وَقَدْ جُعِلَ آلَةٌ لَهُمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يَتَعَدُّ بِهِ

قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ اسم اللہ (ہر) فعل کیلئے آلہ بنایا گیا ہے اس حیثیت سے کہ فعل اس کے بغیر تام نہیں ہوتا اور جب تک اللہ تعالیٰ کے نام

شَرُّعًا مَّا لَمْ يُصَدَّرْ بِاسْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ

سے شروع نہ ہو شرعاً تاہل اعتبار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہر ذی شان کام جس میں اللہ کے نام سے ابتداء نہ کی جائے

بِاسْمِ اللَّهِ فَهُوَ ابْتَرُ،

وہ ناقص رہے برکت رہتا ہے۔

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے سوال: ہوا کہ آپ نے بسم اللہ کی تقدیر عبارت بسم اللہ اقرء بیان کی بسم اللہ اقرء کا معمول ہے اس کو مقدم کیا اور اقرء عامل کو مؤخر مانا حالانکہ عامل پہلے اور معمول بعد میں ہوتا ہے؟

جواب: (۱) خود قرآن مجید میں بھی ایسا ہی کیا گیا جیسا کہ بسم اللہ مجربہا میں مجربہا عامل بعد میں ہے اور اسی کی نظیر آیات بعد ہے تو یہاں عامل مؤخر مانے میں قرآن مجید کی اجازت ہے (۲) اسم باری تعالیٰ اشرف ہے اس کی شرافت سے بسم اللہ کی تقدیم اہم ہوگئی، نیز قاعدہ ہے تقدیم ماحقہ الناعیر یفید الحصر والتخصیص اس قاعدہ کے مطابق اسم اللہ مقدم کرنے سے لات و عزئی کے ناموں سے ابتداء کرنے والوں کی تردید اور بتوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کے نام کی تخصیص کا قاعدہ حاصل ہو رہا ہے، نیز اس تقدیم میں اسم اللہ کی تعظیم زیادہ ہے کیونکہ مقدم کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہی معظم و مکرم ہے، نیز اسم اللہ کی تقدیم وجود کے بھی موافق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمام مسیات سے مقدم ہے تو اس کا اسم بھی تمام اسماء سے مقدم ہوگا کیونکہ تقدیم ذات سے اس ذات کے اسم کا بھی مع الذات تقدیم خود خود ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا اسم وجود میں تمام اسماء سے مقدم ہونے کی وجہ سے تقدیم کے لائق تھا اس لئے مقدم کیا (۳) اس وجہ سے بھی مقدم کیا کہ اسم اللہ کاموں کیلئے بھولہ آلہ کے ہے اور کام بھولہ ذی آلہ کے ہیں اور آلہ ذی آلہ سے مقدم ہوتا ہے اس لئے اسم اللہ کو مقدم کیا،

سوال: اسم اللہ کو افعال کیلئے آلہ کہا اس میں اسم اللہ کی تعظیم نہیں بلکہ تنقیص ہے کیونکہ آلہ غیر مقصود بالذات ہوتا ہے مقصود بالذات تو ذی آلہ ہوتا ہے تو اسم اللہ غیر مقصود بالذات ٹھہرا یہ تو تنقیص ہے؟

جواب: اس حیثیت سے اسم اللہ آلہ نہیں کہ غیر مقصود بالذات ہے بلکہ اس حیثیت سے آلہ ہے کہ فعل کیلئے اسم اللہ مکمل اور متمم ہے کہ اس کے بغیر فعل ناقص و ناتمام ہوتا ہے شرعاً معتبر نہیں ٹھہرتا لہذا اس میں تنقیص نہیں ہے۔

وَقِيلَ الْبَاءُ لِلْمُصَاحِبَةِ وَالْمَعْنَى مُتَّبِعٌ كَأَسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ

دوسرا قول یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء مصاحبت کے معنی کیلئے ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ تبرک حاصل کرتے ہوئے قرآن مجید پڑھتا ہوں

تشریح: پہلی تقریر اس پر تھی کہ بسم اللہ کی باء استعانت کے معنی میں ہے، اس عبارت میں بسم اللہ کی باء سے متعلق دوسرا قول نقل فرمایا کہ باء مصاحبت کیلئے ہے، مصنف رحمہ اللہ کا طرز یہ ہے کہ ضعیف قول کو بعد میں اور قوی اور رائج کو پہلے ذکر کرتے ہیں یہاں بھی پہلا قول مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک رائج ہے اور یہ قول ضعیف ہے وجہ یہ ہے کہ جب باء مصاحبت کیلئے ہو اور مطلب ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے برکت حاصل کرتے ہوئے پڑھتا ہوں تو اس سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ایسی ضرورت نہیں کہ اس کے بغیر ہمارا کام انکار ہے بس محض تبرک حاصل کرتے ہوئے اللہ کا نام لیتا ہوں، اس لئے یہ قول مرجوح ہے۔

وَهَذَا وَمَا بَعْدَهُ مَقُولٌ عَلَى أَلْسِنَةِ الْعِبَادِ لِيَعْلَمُوا كَيْفَ يُتَبَرَّكُ بِاسْمِهِ وَيُحْمَدُ عَلَى نِعَمِهِ

یہ اور اس کے بعد جو ہے سب بندوں کی زبان پر بولا گیا ہے تاکہ بندوں کو علم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ کیسے برکت حاصل کرنی ہے؟ اور کیسے

وَيُسْأَلُ مِنْ فَضْلِهِ

اس کی نعمتوں پر تعریف کرنی ہے؟ اور کیسے اس کے فضل کو مانگتا ہے؟

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ سارے قرآن مجید کی طرح بسم اللہ اور سورہ فاتحہ بھی اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں اپنے نام سے شروع کرتا ہوں اور اپنی تعریف کرتا ہوں اور اپنی عبادت کرتا ہوں اور اپنے سے مدد مانگتا ہوں، اور یہ باتیں بندوں کے حق میں بعید ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حق میں بطریق اولیٰ بعید ہیں؟

جواب: دیا کہ یہ سب بندوں کی زبانی ہے جیسے جاہل پڑھے ہوئے سے خط لکھوائے تو وہ اس کو بتاتا جاتا ہے اور تعلیم یافتہ لکھتا جاتا ہے، تعلیم یافتہ جاہل کے کہنے سے لکھتا ہے کہ میں خیریت سے ہوں، میری طرف سے فلاں کو سلام کہو، میرے لئے فلاں چیز لاؤ، میں فلاں دن آؤں گا وغیرہ، یہ سب لکھنا علم والا ہے اور لکھنا ایسا ہے جیسے خود کہہ رہا ہے مگر وہ سب لکھوانے والے کی گفتگو ہوتی ہے، ایسے ہی بسم اللہ اور سورہ فاتحہ بندوں کی زبانی ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے عرض و معروض سکھانا مقصود ہے کہ یوں کہا کرو۔

وَالْمَا كُسِرَتْ الْبَاءُ وَمِنْ حَقِّ الْحُرُوفِ الْمَفْرَدَةِ أَنْ تَفْتَحَ لِاخْتِصَاصِهَا بِلُزُومِ الْحَرْفِيَّةِ

اور بسم اللہ کی باء کو کسرہ دے دیا گیا حالانکہ حرف مفردہ کا حق یہ ہے کہ ان کو فتح دیا جائے کیونکہ وہ حرفیت و جر کے

وَالْجَرِّ كَمَا كُسِرَتْ لَامُ الْأَمْرِ وَلَامُ الْإِضَافَةِ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُظْهِرِ لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ

لِزُومِ كَسْرِهَا مَعَهُ فَتَحَ هُوَ جِيسَا كِه لَامِ امْرُودِہ لَامِ اِضَافَتِ جَوَامِ ظَاہِرِہ دَاخِلِہ ہُوَانِ کُوسِرِہ دِیَا جَاتَاہِہ تَا کہ اِن لَامُوں اور لَامِ اِبْتِداء

لَامِ الْإِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّأْكِيدِ

اور لَامِ تَاکید کے درمیان فرق ہو جائے

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حروف کی دو قسمیں ہیں حروف مبانی اور حروف معانی، حروف مبانی وہ حروف ہیں جن سے ل کر کلمہ مرکب ہوتا ہے جیسے لفظ زید کیلئے زی، و، اور حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی تین قسموں میں سے ایک قسم ہیں یعنی اسم و فعل اور حرف، حروف مبانی اعراب و بناء کے ساتھ موصوف نہیں ہوا کرتے کیونکہ اعراب و بناء کلمہ کی صفت ہے اور وہ کلمہ نہیں ہوتے، اور حروف معانی بناء کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں تو چونکہ بناء میں اصل سکون ہے کیونکہ بناء حالت دائمی ہے تو اس کیلئے خفیف اور ہلکی چیز چاہیے اور سکون خفیف ہے اس لئے ان کی اصل حالت سکون ہے تو اس اصول کے مطابق اگر بناء کو سکون دے دیا جائے تو اجاف کلمہ لازم آتا ہے تو اب ان کو ایسی حرکت دینی چاہیے جو سکون کی طرح خفیف ہو اور فتح اخف الحركات ہونے کی وجہ سے سکون کے قائم مقام ہو سکتا ہے اس لئے اب سکون کے بجائے باء پر فتح آتا اس کو کسرہ کیوں دیا گیا ہے؟

جواب: اصول تو یہی ہے لیکن چونکہ باء کو حرفیت اور جر لازم ہو گیا اور ان کے لزوم کی وجہ سے اس کو کسرہ مناسب ہے اس لئے کسرہ دیا گیا، لزوم حرفیت کے مناسب کسرہ اس لئے ہے کہ حرف سکون کا تقاضا کرتا ہے اور سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں اور کسرہ بھی قلت

وجود کے سبب بمنزلہ عدم کے ہے (کیونکہ سب افعال پر داخل نہیں ہوتا) تو کسرہ لزوم حریت کے مناسب ہوا، اور لزوم جر کے ساتھ کسرہ اس لئے مناسب ہے کہ جر جار کا اثر ہوتا ہے اور اثر مؤثر ہے مناسبت رکھتا ہے اور جار کی کسرہ سے مناسب ہے تو اس کے اثر جر کی بھی کسرہ سے مناسبت ہوگی اس لئے باء کو کسرہ مناسب ہونے کی وجہ سے کسرہ دے دیا گیا، جس طرح اس ضرورت کیلئے کہ لام امر و لام اضافت اور لام ابتداء و لام تاکید میں فرق کیا جائے اس کیلئے لام امر و لام اضافت کو کسرہ دیا گیا اور لام ابتداء و لام تاکید کا فتح ہے، لام امر جیسے لیفعل اور لام ابتداء جیسے لیفعل اور لام اضافت جیسے (غلام) لزید اور لام تاکید جیسے لقائم۔

سوال: واؤ قسم اور تاء قسم کو بھی حریت اور جر لازم ہو گئے ہیں مگر ان پر کسرہ نہیں آتا فتح آتا ہے تو اس قاعدہ کے مطابق ان پر بھی کسرہ آنا چاہیے؟

جواب: یہ درست ہے کہ ان کو بھی اس قاعدہ کے مطابق کسرہ دینا چاہئے تھا مگر چونکہ لفظ قسمی مبتداء محذوف ہوتا ہے اور واؤ قسم اور تاء قسم اُس قسمی کے قائم مقام ہو جاتے ہیں اور وہ اسم ہے تو قائم مقام ہونے کی وجہ سے ان میں بھی اسمیت کی بواگئی اس لئے لزوم حریت کا اثر نہ رہا، اس لئے ان پر کسرہ نہیں آتا۔

وَالْإِسْمُ عِنْدَ الْبَصَرِيِّينَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي حُلِفَتْ أَعْجَازُهَا الْكَثْرَةُ اسْتِعْمَالُهَا وَبُنِيَتْ
اور بصریوں کے نزدیک اسم ان اسماء میں سے ہے جن کے اوخر کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف کر دیا گیا اور ابتدائی حروف
أَوَائِلُهَا عَلَى السُّكُونِ فَأَدْخَلَ عَلَيْهَا مُبْتَدَأً بِهَا هَمْزَةٌ الْوَصْلِ لِأَنَّ مِنْ ذَاتِهِمْ أَنْ يَتَبَدَّعُوا
کوکون پڑتی کیا، یا پھر اس سے ابتداء کرنے کیلئے شروع میں ہمزہ وصلی لایا گیا کیونکہ عربوں کا طریقہ ہے کہ متحرک
بِالْمُتَحَرِّكِ وَيَقْفُوا عَلَى السَّائِكِينَ وَيَشْهَدُ لَهُ تَصْرِيفُهُ عَلَى أَسْمَاءِ وَأَسَامِيٍّ وَ سُمِّيَ وَ
سے ابتداء کرتے اور سائکین پر وقف کرتے ہیں اور اس کی شہادت اس کی گردان کے سینے اسماء اسامی قسمی
سَمِيَتْ وَمَجِيءُ سُمِّيٍّ كَهْدْيٍ لُغَةً فِيهِ قَالَ :

سمیت دیتے ہیں اور سُمِّيٍّ بروزن ہڈی بھی اس میں لغت آئی ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے

وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِّيَ مُبَارَكٌ	أَثَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِثَارَكَ
اللہ تعالیٰ نے تیرا نام مبارک رکھا ہے	اس کے ذریعہ بھی تجھے دوسروں پر برتری دے دی،

وَالْقَلْبُ بَعِيدٌ غَيْرُ مُطْرَدَةٍ وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ سِمٍ لِأَنَّهُ رَفْعَةٌ لِلْمُسْمَى وَشِعَارُهُ لَهُ
اور قلب مکانی بعید ہے اتنا عام نہیں ہے، اور یہ سِمٌ سے اس لئے مشتق ہے کہ یہ مسکی کیلئے بلندی کا ذریعہ اور علامت ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اِسْم کی اصل بیان کی ہے اس بارے میں دو قول ہیں بصریوں کے نزدیک اس کی اصل سِمٌ ہے کو فیوں کے نزدیک اصل وِسْم ہے، اس عبارت میں بصریوں کا مذہب ذکر ہے اس سے اگلی عبارت میں کو فیوں کا مذہب مذکور ہے، بصریوں کے نزدیک ناقص ہے۔ کو فیوں کے نزدیک مثال سے ہے، بصری حضرات کہتے ہیں کہ اصل میں سِمٌ ہے کیونکہ اس کی جمع اسماء اور جمع الجمع اسامی ہے اور اس کی تصغیر سُمِّيٌّ ہے اور ماضی مجہول سُمِّيَ ہے، اسی طرح شاعر نے

شعر میں سُمیٰ بھی استعمال کیا، اگر مثال سے (یعنی وسم سے) ہوتا تو اس کی جمع اوسام اور جمع الجمع اواسم اور تفسیر وسمیم اور باضی مجہول وسم ہوتی، اور شاعر وسمیٰ کہتا تو واضح ہوا کہ اصل وسمو ہے پھر کثرت استعمال اور مسلسل تین حرکتیں تخفیف کی مقتضی تھیں تو آخر کا کلمہ واو حذف کیا گیا اور اول کلمہ کو (اگر حذف کرتے تو کلمہ ایک حرفی ہوتا اور ایک حرفی کلمہ نہیں ہوتا اس لئے اول کو صرف) ساکن کیا گیا پھر چونکہ عرب ابتداء ساکن سے نہیں کرتے متحرک سے کرتے ہیں اس لئے اول ساکن سے پہلے ہمزہ وصلی لایا گیا۔

یہاں فرمایا کہ عرب ابتداء ساکن سے نہیں کرتے یہ نہیں فرمایا کہ ابتداء بالساکن محال ہے اس لئے کہ اس بارے میں دو قول ہیں ایک ابتداء بالساکن محال ہونے کا قول ہے جس کے قائلین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ ہم نے عربوں سے نہیں سنا کہ ابتداء بالساکن کرتے ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ ابتداء بالساکن جائز ہے کیونکہ ہم ابتداء بالساکن کرتے ہیں جیسے شیش سین کے سکون کے ساتھ بولتے ہیں، یہی بات کہ عرب کو ابتداء بالساکن کرتے ہم نے نہیں سنا، تو جواب: یہ ہے کہ عدم وجدان عدم وقوع کی دلیل نہیں ممکن ہے کہ انہوں نے ابتداء بالساکن کی ہو کر تم تک نہ پہنچی ہو، قاضی صاحب رحمہ اللہ کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی قول کو ترجیح دیتے ہیں،

و القلب بعین: اس عبارت میں کوفیوں کے ایک شہ کا جواب ہے کہ کوفیوں نے کہا کہ اسم کے ناقص ہونے کے ثبوت میں اسماء اور اسمی وغیرہ کو دلیل بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ ان میں قلب مکانی ہوئی ہے اصل میں اوسام اور اواسم وغیرہ تھے؟ جواب: دیتے ہیں کہ قلب مکانی کسی ایک صنف میں ہونے کی بات تو درست ہو سکتی ہے لیکن ساری گردان میں قلب مکانی ہوا ہو یہ بالکل غلط ہے و اشتقاقہ من السمو: اسم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سمو سے ہے اور سمو کا معنی بلندی اور اسم بھی سکائی کی رفعت و بلندی کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو اسم کہتے ہیں۔

وَمِنَ السِّمَةِ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ وَ أَصْلُهُ وَ سَمٌ حُذِفَتْ الْوَاوُ وَ عُوضَتْ عَنْهَا هَمْزَةٌ الْوَصْلِ

اور کوفیوں کے نزدیک اسم سمة سے ہے اور اس کی اصل وسم ہے واو حذف ہوئی اور اس کے عوض ہمزہ وصلی لایا گیا یہ قول اس لئے ہے تاکہ اس کی

لِیَقْلُ إِغْلَالُهُ وَ رَدُّ بَيَانِ الْهَمْزَةِ لَمْ تُعْهَدْ دَاخِلَةً عَلَى مَا حُذِفَ صَدْرُهُ فِي كَلَامِهِمْ، وَمِنْ

تعلیل کم ہو، اور یہ قول رد کیا گیا ہے اسی طرح کہ عرب کے کلام میں یہ مشہور نہیں کہ جس کلام کے شروع کو حذف کیا گیا ہو ہمزہ اس کے عوض شروع میں

لُغَاتِهِ سِمٌ وَ سَمٌ وَقَالَ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ بِسْمَةٌ

داخل ہوا ہو، اور اس کی لغات میں سے سیم اور سَم ہے شاعر کہتا ہے بسم اللہ فی کل سورۃ بسمة

تشریح: اس عبارت میں کوفیوں کا مذہب ذکر ہوا کہ وہ اسم کی اصل وسم مثال سے مانتے ہیں دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس صورت میں صرف اتنی تعلیل ہوئی کہ شروع میں سے واو حذف کی گئی اور اس کے عوض ہمزہ لایا گیا تو چونکہ قلت تعلیل کثرت تعلیل سے اولیٰ ہے اس لئے اسم کی اصل وسم اولیٰ ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس مذہب کو غلط قرار دیا اور ان کی دلیل کا جواب دیا کہ ایسا عربوں میں کہیں نہیں ہے کہ شروع کا حرف حذف ہو کر اس کے عوض شروع میں ہمزہ وصلی لائے ہوں، لہذا یہ قول غلط ہے۔

ومن لغاتہ: اسم کی پانچ لغات ہیں اِسْم، اُسْم، بِسْم، بِسْم، سُمی، یہاں مصنف رحمہ اللہ نے دولغات ذکر کیں۔

فَالِاسْمُ اِنْ اُرِيدَ بِهِ اللَّفْظُ فَغَيْرُ الْمُسْمَى لِأَنَّهُ يَتَأَلَّفُ مِنْ أَصَوَاتٍ مُّقْطَعَةٍ غَيْرِ قَارَةٍ

بِسْم سے اگر مراد لفظ اسم لیا جائے تو اسم مسکن کا غیر ہوتا ہے کیونکہ ایسا اسم تو کڑے کڑے اور غیر مجتمع آوازوں سے مرکب ہوتا ہے

وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأُمَمِ وَالْأَعْصَارِ وَيَتَعَدَّدُ تَارَةً وَيَتَّحِدُ أُخْرَى وَالْمُسْمَى لَا يَكُونُ

اور امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے اور کبھی تو متعدد اور کبھی وحدت والا بن جاتا ہے اور مسکن تو ایسا نہیں ہوتا،

كَذَلِكَ وَإِنْ اُرِيدَ بِهِ ذَاتُ الشَّيْءِ فَهُوَ الْمُسْمَى لِكُنْهٖ لَمْ يَشْهَرْ بِهَذَا الْمَعْنَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى

اور اگر اسم سے ذات اُٹی، مراد لی جائے تو اسم عین مسکن ہوگا لیکن اس معنی میں اسم مشہور نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وَسَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْمُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ لِأَنَّهُ كَمَا يَجِبُ تَنْزِيهِهُ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ عَنِ

تبارک اسم ربك اور سبح اسم ربك میں مراد لفظ اسم ہے، کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو نقائص سے

النَّقَائِصِ يَجِبُ تَنْزِيهِهُ الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ لَهَا عَنِ الرَّفْثِ وَسُوءِ الْأَدَبِ أَوِ الْإِسْمِ فِيهِ

پاک بیان کرنا ضروری ہے اسی طرح جو الفاظ ذات و صفات کیلئے وضع ہیں ان کو بھی رفث اور بے ادبی سے پاک بیان کرنا ضروری ہے و

مُقَحَّمٌ كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اِسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا : وَإِنْ اُرِيدَ بِهِ الصِّفَةُ

یا ان آجوں میں لفظ اسم زائد ہے جیسا کہ شاعر کے اس شعر میں زائد ہے۔ اِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اِسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا، اور اگر اسم سے صفت مراد ہو جیسا

كَمَا هُوَ رَأْيُ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ الْقَسِمِ اِنْقِسَامَ الصِّفَةِ عِنْدَهُ إِلَى مَا هُوَ نَفْسُ

کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی رائے ہے تو یہ ہے ان کے نزدیک صفت تین قسموں کی طرف تقسیم ہوتی ہے یعنی صفت عین موصوف اور غیر موصوف

الْمُسْمَى وَإِلَى مَا هُوَ غَيْرُهُ وَإِلَى مَا لَيْسَ هُوَ وَلَا غَيْرُهُ

اور لا عین ولا غیر تو اسم بھی ان قسموں کی طرف تقسیم ہوگا اسم عین مسکن، غیر مسکن، لا عین ولا غیر،

تشریح: اس عبارت میں ایک اختلاف ذکر کر کے مصنف رحمہ اللہ اس پر اپنا فیصلہ دیتے ہیں، اختلاف سے پہلے سمجھیں کہ اسم وہ لفظ

ہے جو کسی ذات کیلئے وضع ہوا ہو اور مسکن اس ذات کو کہتے ہیں جس کیلئے اسم وضع ہوا ہو، اور یہ بھی سمجھیں کہ کہیں اسم عین مسکن ہوتا ہے

جیسے تَحْتَبُ زَيْدٌ میں لفظ زید سے مسکن زید مراد ہے، اور کہیں غیر مسکن مراد ہوتا ہے جیسے تَحْتَبُ زَيْدٌ میں اسم زید مراد ہے کیونکہ ذات

زید مکتوب نہیں ہوتا اور کہیں اسم مسکن کا عین بھی ہو سکتا ہے اور غیر بھی جیسے زَيْدٌ زَيْدٌ میں نے زید کو دیکھا اس میں ذات زید

کو دیکھنا بھی مراد ہو سکتا ہے اور لکھے ہوئے لفظ زید کو دیکھنا بھی مراد ہو سکتا ہے، اب سمجھیں کہ اختلاف یہ ہے کہ اسم عین مسکن ہوتا ہے یا غیر مسکن؟ معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسکن ہوتا ہے اور بعض اشاعرہ کے نزدیک اسم عین مسکن ہوتا ہے۔

اشاعرہ کے دلائل:

① تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ② سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ وَنَقَائِصُ سے پاک ہونا اور بابرکت ہونا ذات باری کی صفت ہے، دونوں آجوں

میں اسم سے ذات مراد ہے تو اسم عین سکی ہوا (۳) فقہی مسئلہ ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی کا نام لیکر مثلاً زینت طالق کہے تو اسم زینب کو طلاق نہیں ہوتی ذات زینب کو طلاق ہوتی ہے معلوم ہوا کہ اسم عین سکی ہے،

جواب از معترضہ:

دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں کیونکہ جیسے آیتوں میں ذات رب مراد ہونے کا احتمال ہے ویسے ہی اسم مراد ہونے کا احتمال بھی ہے کیونکہ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات مبارک ہے اس کا اسم بھی بابرکت ہے اور جیسے ذات کو نقائص سے پاک بیان کرنے کا حکم ہے ویسے ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کو بھی پاک بیان کرنے کا حکم ہے، ایک جواب قاضی صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی دیا ہے کہ آیت میں لفظ اسم زائد ہے جیسے اس شعر میں زائد ہے۔ الی الحول ثم اسم السلام علیکما، اسی طرح آیت میں اسم زائد ہے اس لئے ذات باری کی تسبیح اور ذات کا مبارک ہونا مراد ہے اس لئے نہیں کہ اسم سے ذات مراد ہے، اور فقہی مسئلہ سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ زینب طالق کا معنی ہے المرأة المسماة باسم زینب طالق اور المرأة المسماة باسم زینب ذات ہے اس لئے ذات زینب پر طلاق پڑتی ہے، لہذا یہ بھی اسم کے عین سکی ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

دلائل معترضہ:

① قرآن مجید میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کی کثرت ذکر ہوئی ہے مثلاً قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایاماً ماتدعوا للہ الاسماء الحسنیٰ اور وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوه بہا ان آیات سے اللہ تعالیٰ کے اسماء کا متعدد ہونا صاف ظاہر ہے تو اگر اسم عین سکی ہوتا ہے تو اسماء متعدد ہونے سے سکی بھی متعدد ہونا لازم ہے اور یہ عقیدہ توحید کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ اسم عین سکی نہیں ہوتا ② دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم میں کئی خصوصیتیں ہیں مثلاً اسم مرکب ہوتا ہے غیر مجتمع آوازوں سے کیونکہ ہر حرف کے اپنے مخرج سے تلفظ کے بعد آواز نکل کر ختم ہو جاتی ہے تو سکی بھی مرکب ماننا پڑے گا کیونکہ اسم عین سکی جو ہوا تو اسم مرکب ہوا تو سکی بھی مرکب ہوگا اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے، ایسے ہی اسم بھی متعدد ہوتا ہے اور کبھی غیر متعدد تو اگر اسم عین سکی ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی کبھی متعدد اور کبھی غیر متعدد مانیں حالانکہ اللہ تعالیٰ تعدد سے پاک ہے، اسی طرح اسماء امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً عربی میں خالق کائنات کو اللہ اور فارسی میں خدا اور سریانی زبان میں لاه کہتے ہیں تو اگر اسم عین سکی ہو تو اسم مختلف ہونے سے سکی بھی مختلف ہونا تو حالانکہ ذات باری اور دوسرے مسیحات مختلف نہیں ہوتے، تو واضح ہوا کہ اسم عین سکی نہیں ہوتا، یہ تو اس بارے میں اختلاف ہوا، مذکورہ بالا عبارت میں حضرت قاضی صاحب رحمہ اللہ ان اختلاف میں حاکم کرتے ہوئے اس کو نزاع لفظی ٹھہراتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسم کی تین صورتیں ہیں (۱) اسم سے لفظ اسم مراد ہو تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اسم غیر سکی ہوگا (۲) اگر اسم سے ذات شیء مراد ہو تو اسم عین سکی ہوگا لیکن فرماتے ہیں کہ اسم اس معنی بزر مشہور نہیں ہے (۳) اور اگر اسم سے صفت مراد ہو یعنی معنی قائم بالموصوف مراد ہو تو امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک صفت کی تین قسمیں ہیں ایک صفت عین ذات جیسے صفات قدیمہ حقیقہ مثلاً وجود اور حیات، دوسری صفت غیر ذات جیسے صفات افعالیہ جن میں ذہنی طرف نسبت ہے۔ مثلاً خالق رازق اور محیی اور ممیت ہونا کہ مخلوق کی طرف نسبت سے یہ صفات ہیں، تیسری لامعین ولا غیر۔ وہ صفات ہیں جو قدیمہ ہیں اور ان میں غیر کی طرف نسبت نہیں، تو جب صفت کی تین قسمیں ہوئیں اور اسم سے صفت

مراد ہے تو اسم کی بھی یہی تین قسمیں ہوں گی، لہذا اختلاف کی ضرورت نہیں ہے،

وَأَنَّمَا قَالِ بِسْمِ اللَّهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللَّهِ لِأَنَّ التَّبَرُّكَ وَالِاسْتِعَانَةَ بِذِكْرِ اسْمِهِ أَوْ لِلْفَرْقِ بَيْنَ

اور بسم اللہ تو کہا باللہ نہیں کہا کیونکہ تبرک اور استعانت اللہ کا نام ذکر کر کے ہو سکتی ہے یا

الْيَمِينِ وَالْيَمِينِ وَلَمْ يُكْتَبِ الْأَلِفُ عَلَى مَا هُوَ وَضِعَ الْخَطُّ لِكثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ وَطَوَّلَتْ

قسم اور یمن میں فرق کرنے کیلئے کہا، اور کثرت استعمال کی وجہ سے الف نہیں لکھا گیا جیسا کہ رسم الخط کا قانون ہے اور اس کے

الْبَاءُ عَوِضًا عَنْهَا

عوض ہاء کو لیا گیا

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ کے نام سے ہی شروع کرنا اور تبرک حاصل کرنا ہے تو لفظ ”اللہ“ اللہ تعالیٰ کا نام ہے تو اس سے تبرک حاصل کرتے ہوئے ہا اللہ ہوتا اور میان میں لفظ اسم بڑھانے کی ضرورت نہیں تھی؟ جواب: ① ذات الہی نہایت عظیم الشان ہے اگر ہا اللہ ہوتا تو براہ راست اس سے استعانت و تبرک ہوتا جو بے ادبی سی ہے اور لفظ اسم بڑھانے سے اللہ تعالیٰ کے نام کا وسیلہ پیش کرتے ہوئے نام کے واسطے سے استعانت و تبرک عین ادب ہے، ② ہاء کی دو قسمیں ہیں ایک ہاء استعانت کی دوسری ہاء قسم کی تو یہ فرق کرنے کیلئے کہ یہ ہاء قسم کی نہیں استعانت کی ہے لفظ اسم بڑھایا کیونکہ ہاء قسم کے بعد اسم نہیں آتا وہ براہ راست اللہ تعالیٰ کے اسم پر داخل ہوتی ہے۔

ولم يكتب الالف: یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہمزہ وصلی شروع کلام میں ہو تو تلفظاً و کتابۃً موجود رہتا ہے اور درمیان کلام میں آئے تو تلفظاً تو باقی نہیں رہتا لیکن کتابۃً رہتا ہے جیسے اقرا باسم ربك میں اسم کا ہمزہ کتابۃً باقی ہے تو بسم اللہ میں اسم کا ہمزہ تلفظاً کے ساتھ کتابۃً بھی حذف ہو گیا ہے کیوں؟ جواب: چونکہ بسم اللہ میں کثرت استعمال ہے اور کثرت استعمال تخفیف کی مقتضی ہے اس لئے ہمزہ وصلی کو کتابۃً بھی حذف کر دیا گیا لیکن پھر رسم الخطی کے قانون کو بالکل نظر انداز نہیں کیا گیا بلکہ اس کی کچھ رعایت کرتے ہوئے باکوٹیل کیا گیا تاکہ ہمزہ کا عوض ہو جائے ورنہ باغیر طویل لکھی جاتی۔

وَاللَّهُ أَصْلُهُ إِلَهٌ فَحُذِفَتْ الْهَمْزَةُ وَعَوِضَ عَنْهَا الْأَلِفُ وَاللَّامُ وَلِذَلِكَ قِيلَ يَا اللَّهُ بِالْقَطْعِ

لفظ اللہ کی اصل الہ ہے پھر ہمزہ حذف کر کے اس کے عوض الف لام تعریف لایا گیا اسی لئے تو یا اللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ

إِلَّا أَنَّهُ مُخْتَصَّ بِالْمَعْبُودِ بِالْحَقِّ، وَالْإِلَٰهَ فِي الْأَصْلِ يَقَعُ عَلَى كُلِّ مَعْبُودٍ ثُمَّ غَلَبَ عَلَى

کہا گیا ہے مگر یہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور الہ اصل میں ہر معبود پر بولا جاتا ہے پھر غلبہ استعمال

الْمَعْبُودِ بِالْحَقِّ

معبود برحق میں ہو گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان فرمایا اس کو سمجھنے سے پہلے سمجھیں کہ قدیم فلاسفہ اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی کے قائل نہیں ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسم ذاتی کے وضع کرنے کی غرض اسم بولکر مسکن کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ اسم

سے کسی کی پہچان ہو تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی ہے تو اس کا واضح کون ہے؟ اللہ تعالیٰ یا بندے؟ اگر اللہ تعالیٰ نے اپنا اسم ذاتی خود وضع کیا تو اللہ تعالیٰ کا اس وضع سے مقصود یا تو اپنے لئے اپنی طرف اشارہ کرنا ہوگا یا بندوں کیلئے اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا؟ اگر اپنے لئے وضع کیا ہو تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی چیز کے محتاج نہیں ہیں اور اگر بندوں کیلئے وضع کیا تاکہ بندے ذات الہی کی طرف اشارہ کر سکیں تو بندوں کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہی نہیں وہ اشارہ کیسے کریں گے؟ اور ان کیلئے کیسے وضع ہو سکتا ہے؟ اور اگر بندوں نے خود وضع کیا ہے تو موضوع کیلئے بالذات ملحقیت الیہ ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ بالذات ملحقیت الیہ نہیں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی نہیں ہے، اہل حق جو اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی مانتے ہیں وہ جواب میں فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنا اسم ذاتی بندوں کے اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے رہی یہ بات کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں ہے تو کیسے اشارہ کریں گے؟ تو کسی کیلئے معلوم بالکنہ ہونا ضروری نہیں معلوم بالوجہ یا بوجہ ہونا کافی ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم بندوں کو اس کی صفات کے ذریعہ بالوجہ ہو گیا ہے اور اسم ذاتی ہونے کیلئے اتنا بھی کافی ہے،

پھر جو حضرات لفظ اللہ کو اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی مانتے ہیں ان کے چار قول ہیں ① لفظ اللہ اسم مشتق ہے ② علم ہے ③ صفت
مشتقہ ہے ④ سریانی زبان کا لفظ ہے، مصنف رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارات میں اس کو مشتق ماننے والوں کا قول ذکر ہے وہ حضرات
کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اصل میں اللہ ہے پھر علی خلاف القیاس حمزہ حذف کیا گیا اور اس کے عوض الف لام تعریف لایا گیا اللہ ہو گیا علی
خلاف القیاس اس لئے کہا کہ جو حرف موافق قیاس حذف کیا جاتا ہے اس کا عوض نہیں لایا جاتا بلکہ عوض وہیں لایا جاتا ہے جہاں علی
خلاف القیاس حذف کیا جائے۔

سوال: جب لفظ اللہ اصل میں اللہ ہے تو اللہ ہر معبود کو کہتے ہیں باطل ہو یا حق، تو اللہ بھی ہر معبود کو کہا جائے چاہے باطل ہو یا حق حالانکہ اللہ صرف معبود برحق کیلئے آتا ہے ؟

جواب: لغوی اعتبار سے یہ بات درست ہے لیکن اللہ کا غلبہ استعمال بھی معبود برحق میں ہو گیا اور اللہ کا غلبہ استعمال بھی معبود برحق میں ہو گیا ہے۔

ولذلك قيل: يعني ويے تو لفظ اللہ کے شروع کا الف لام حمزہ مخدوفہ کے عوض اور تعریف کا ہے لیکن جب لفظ اللہ پر حرف عدا داخل کر کے منادئی بنائیں گے تو یہ الف لام تعریف کا نہ ہوگا بلکہ شروع کا حمزہ قطعی ہوگا، لہذا یہ بات نہیں رہے گی کہ دو حرف تعریف اکٹھے ہو گئے ہیں، اور نہ کہ یہ صرف لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ شرح جامی وغیرہ میں ہے،

وَاسْتِشْقَافُهُ مِنْ آلِهِ إِلَهَةً وَالْوَهَّ وَالْوَهِيَّةَ بِمَعْنَى عَبْدٍ وَمِنْهُ تَالَهُ وَاسْتَأْلَهُ وَقِيلَ مِنْ آلِهِ إِذَا

اور اس کا استحقاق آلہ اللہ و الزہۃ و الوہبۃ سے ہے جس کا معنی عَبْد ہے یعنی عبادت کی اور تالہ اور استغاثۃ بھی اسی سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ

تَخِيرُ إِذَا لَعَنُوا تَخَيَّرَ فِي مَعْرِفَتِهِ أَوْ مِنْ إِلَهٍ إِلَى مُلَانٍ أَيْ سَكَنَتْ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقُلُوبَ

یہ آیت سے ہے جب آدمی حیران ہو کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت میں عقلیں حیران ہیں یا اَللّٰهُت الٰہی فلان سے ہے یعنی فلان کے پاس میں نے آرام حاصل

تَطْمِئِنْ بِذِكْرِهِ وَالْأَرْوَاحُ تَسْكُنُ إِلَى مَعْرِفَتِهِ أَوْ مِنْ إِلَهٍ إِذَا فَرَغَ مِنْ أَمْرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ وَاللَّهُ

کیا کیونکہ دل اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اور روحیں اس کی معرفت سے تسکین حاصل کرتی ہیں یا یہ اس آلہ سے ہے جس کا معنی نازل ہونے والی مصیبت سے

غَيْرُهُ آجَارَهُ إِذَا الْعَانِدُ يَفْزَعُ إِلَيْهِ وَهُوَ يُجِيرُهُ حَقِيقَةُ أَوْبَرُ عِمِهِ أَوْ مِنْ آلِهِ الْفَصِيلُ إِذَا وَلَعَ

گھبرا یا اللہ غیرہ سے ہے معنی اس کو پناہ دی کیونکہ پناہ دھونڈنے والا گھبرا کر معبود کے پاس جاتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے چاہے ہیئت یا اس کے

بِأَمِّهِ إِذَا الْعِبَادُ مُوَلَّعُونَ بِالتَّضَرُّعِ إِلَيْهِ فِي الشَّدَائِدِ أَوْ مِنْ وَلَهُ إِذَا اتَّخِيزَ وَ تَخْبِطُ عَقْلُهُ

گمان میں یا اللہ الفصل سے ہے جب اونٹنی کا چرماں سے چٹتا ہے کیونکہ بند نے معاصی میں گڑگڑا کر اس سے چٹتے ہیں یا ولہ سے ہے جب آدمی

وَ كَانَ أَصْلُهُ وَلَاہُ فَقَلَبَتْ الْوَاوُ هَمْزَةً لِاسْتِقْطَالِ الْكُسْرَةِ عَلَيْهَا اسْتِقْطَالُ الضَّمِّ فِي وَجُوهِ

حیران اور مجبوط اٹھل ہو جائے، اس صورت میں اللہ کی اصل ولہ ہوگی واؤ کو حمزہ سے بدلا گیا کیونکہ واؤ پر کسرہ تھل تھا جس طرح وجوہ کی واؤ پر حمزہ

فَقِيلَ إِلَاهُ كَاعَاءُ وَ إِشَاحُ وَ يَرُدُّهُ الْجَمْعُ عَلَى إِلَهِةٍ ذَوْنِ أَوَّلِيَّةٍ وَقِيلَ أَصْلُهُ لَاہُ مَصْدَرُ لَاہُ

تھل تھا (تو حمزہ سے بدلی گئی) تو اللہ کہا گیا جیسے اعاء اور اشاح ہے لیکن اس کی جگہ کا اللہ کے وزن پر آتا ہے لہذا اس قول کو رد کرتا۔

يَلِيَّةٍ لِيَّهَا وَلَاہُ إِذَا اخْتَجَبَ وَ ارْتَفَعَ لِأَنَّهُ تَعَالَى مَحْجُوبٌ عَنْ إِدْرَاكِ الْأَبْصَارِ وَ مُرْتَفِعٌ

ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہ ہے جو لاء یلیہ لیا و لاہا کا مصدر ہے جب آدمی پردہ میں ہو جائے اور اوجھا ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نگاہوں

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَ عَمَّا لَا يَلِيْقُ بِهِ وَ يَشْهَدُ لَهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ :

کے اور اک سے پردہ میں ہے اور ہر چیز سے اور جو اس کے لائق نہیں اس سے بلند ہے اس کی شہادت شاعر کا شعر دیتا ہے :

كَخَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَّاحٍ	يَسْمَعُهَا لَاہُ الْكِبَارُ
جیسے ابوریاخ کی قسم جس کو	اس کا بڑا معبود سنتا ہے

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہے کہ جب لفظ اللہ مشتق ہو تو اس کا مشتق منہ کیا ہوگا؟ اس بارے میں سات قول ہیں (۱) آلہ

بمعنی غبتہ سے ہے اس صورت میں اللہ بمعنی مالوہ ہے بمعنی معبود اللہ تعالیٰ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی عبادت کی جاتی

ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں قائلہ از فاعل (فلام کی مانند ہوا) اور استعالة (از استعمال مثل غلام کے ہوا) اسی سے ہیں (۲)

آلہ بمعنی تحیر سے ہے حیران ہوا، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ عقلیں اللہ تعالیٰ کی معرفت میں حیران ہیں

کوئی مانتا ہے کوئی نہ سمجھنے کی وجہ سے منکر نہ کوئی ذات کا قائل تو کوئی صفات کا منکر ہے وغیرہ طرح طرح کے خیالات ہیں، (۳)

الہٹ الی فلان سے ہے کہ میں نے فلاں کے پاس سکون پایا اللہ تعالیٰ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ دلوں کو اسی کی یاد سے اطمینان

اور رجوح کو اس کی معرفت حاصل ہونے سے تسکین ہوتی ہے۔ (۴) اس آلہ سے ہے جس کا معنی ہے جب آدمی پر مصیبت آئی

تو گھبرایا اور اللہ فلان سے ہے جس کا معنی ہے فلاں نے پناہ دی اس معنی کے مطابق اللہ تعالیٰ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ گھبراہٹ

کے وقت بندے عاجزی کے ساتھ گڑگڑا کر اس کے پاس پناہ حاصل کرتے ہیں، اور چونکہ ہر معبود والا اپنے معبود کے پاس پناہ

پکڑتا ہے چاہے وہ معبود پناہ دینے کی طاقت رکھے یا نہ، طاقت رکھنے والا اللہ معبود بحق ہے اور نہ رکھنے والا اللہ کے سوا ہر معبود ہے

اس عموم کی وجہ سے مصنف نے لفظ فرمائے کہ چاہے حقیقت میں وہ پناہ دے یا نہ دے، (۵) آلہ الفصل سے ہے یعنی اونٹ کا

الا اللہ کلمہ توحید اور مفید توحید ہے لہذا ثابت ہوا کہ لفظ اللہ علم ہے۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ وَصَفَ فِي أَصْلِهِ لِكِنَّةٍ غَلَبَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهِ وَصَارَ

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل میں وصف ہے لیکن جب اس کا غلبہ استعمال اللہ تعالیٰ پر اس طرح ہوا کہ غیر کے حق میں استعمال نہیں ہوا

كَالْعَلَمِ مِثْلُ الثُّرَيَّا وَالصَّعْقِ أُجْرَى مَجْرَاهُ فِي إِجْرَاءِ الْوَصْفِ عَلَيْهِ وَامْتِنَاعِ الْوَصْفِ بِهِ

اور الثریا اور الصعق کی طرح علم کی مثل ہو گیا تو اس کیلئے صفت لانے میں اور اس کے صفت نہ لانے میں

وَعَدَمُ تَطَرُّقِ إِحْتِمَالِ الشَّرَكَةِ إِلَيْهِ لِأَنَّ ذَاتَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِلاِ اِعْتِبَارِ أَمْرٍ خَوْصِ حَقِيقِيٍّ

اور اس میں شرکت کا احتمال جاری نہ ہونے میں علم کا قائم مقام ہو گیا ہے کیونکہ اس کی ذات من حیث الذات کسی صفت کا اعتبار کئے

أَوْ غَيْرِهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ لِلْبَشَرِ فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ بِلَفْظٍ وَلَا أَنَّهُ لَوْ دَلَّ عَلَى مُجَرَّدِ

خبر چاہے صفت حقیقی ہو یا غیر حقیقی انسان کی سمجھ میں آنے والی نہیں تو کسی لفظ کا اس پر دال بنا ممکن نہیں ہے

ذَاتِهِ الْمَخْصُوصِ لَمَّا أَقَادَ ظَاهِرُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ مَعْنَى صَحِيحًا وَلَآنُ

اور اس لئے بھی کہ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی ذات مخصوص پر ہی دلالت کرتا ہو تو اللہ تعالیٰ کے فرمان "وہو اللہ فی السموات" کا ظاہر صحیح

مَعْنَى الْإِشْتِقَاقِ هُوَ كَوْنُ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ مُشَارًا كَالْآخِرِ فِي الْمَعْنَى وَالتَّرَكِيبِ وَهُوَ خَاصِلُ

معنی کا قاعدہ نہیں دیتا، اور اس لئے بھی کہ اشتقاق کا معنی یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں سے ایک لفظ دوسرے لفظ کا معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہ بات لفظ

بَيِّنَةُ وَبَيِّنَ الْأَصُولِ الْمَذْكُورَةِ

اللہ اور اس کے مذکورہ بالا اصولوں کے درمیان موجود ہے

تشریح: اس عبارت میں تیسرا قول ذکر ہوا جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رائج ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے مگر اس کا غالب استعمال اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے بطور علم ہو گیا جیسے نور یا اور صعق اصل کے اعتبار سے وصف ہیں کہ نور یا نوروی کی تفسیر ہے بمعنی بالدار عورت اور صعق بمعنی سخت آواز مگر غالب استعمال نور یا کا ایک خاص ستارے کیلئے اور صعق کا غولید بن لیل کیلئے ہو گیا کہ ایک بار وہ سالن کی ہانڈی پکار رہا تھا کہ تیز ہوائ نے آکر اس کی ہانڈی الٹا دی اس نے ہوا پر لعنت کی جس پر اللہ تعالیٰ نے ایک کڑک بھیجی تو وہ ہلاک ہو گیا تو الصعق اس کا نام رکھ دیا گیا اسی طرح جب لفظ اللہ ذات الہی کیلئے غالب استعمال ہو گیا تو لفظ اللہ کو تین باتوں میں علم کا قائم مقام بنا دیا گیا اول یہ کہ علم کی طرح موصوف بنے گا دوم جیسے علم صفت نہیں ہوتا دینیے یہ صفت نہ بنے گا سوم یہ کہ جیسے علم میں شرکت کا احتمال نہیں ہوتا ویسے ہی اس میں شرکت کا احتمال نہ ہو گا اور جب علم کی شکل اختیار کر چکا تو لا الہ الا اللہ توحید کا قاعدہ دے گا اس لئے مذکورہ بالا اعتراض نہیں ہو سکتا، اس کے علم کی جگہ اختیار کر لینے پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تین دلائل دیئے ہیں: اول: یہ کہ لفظ اللہ ذات کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی ذات کا علم تب ہوتا ہے جب اس کی معرفت ہو اور وہ ذات عقل میں آسکے اور اللہ تعالیٰ کی ذات من حیث الذات عقل انسانی میں نہیں آسکتی تو انسان اس کو علم سمجھ کر ذات کیلئے کیسے بولے اور سمجھے گا اور اس علم سے ذات الہی کو عقل میں کیسے لائے گا؟ اس لئے کہ ذات الہی کسی لفظ کا مدلول نہیں بن سکتی، اس دلیل کا کئی حضرات نے یہ جواب دیا کہ معرفت

ذات کیلئے تصور بالکمال یا کہ نہ ضروری نہیں تصور بالوجہ یا بوجہ کافی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور دلائل قدرت میں غور سے حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ دوم دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ ذات الہی پر دال مانیں تو قرآن مجید میں جو ذکر ہے وہو اللہ فی السموات تو اس آیت میں بھی لفظ اللہ سے ذات مراد ہوگی تو آیت کا ظاہر اہل حق کے عقیدے کے خلاف ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں میں ہے تو آسمان ذات خداوندی کیلئے ظرف ہوئے تو اللہ مظروف اور ذی جسم ہوا اور یہ ساری خرابی لفظ اللہ کو ذات کا علم ماننے سے لازم آئی، یہاں یہ فرمایا کہ آیت کا ظاہر صحیح معنی کا قاعدہ نہ دے گا یہ اس لئے فرمایا کہ دوسرا احتمال بھی ہے کہ فی السموات بعلم کا متعلق مقدم ہو تو معنی ہوگا وہ اللہ ہے اور وہ جانتا ہے آسمانوں میں موجود چیزوں کو، اور اس احتمال پر قرینہ آگے کے کلمات بعلم سرکم وجہرکم بن سکتے ہیں، اس دلیل کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ هو اللہ فی السموات علم اللہ فی السموات کے معنی میں ہے جیسا کہ آگے کے الفاظ بعلم سرکم وجہرکم قرینہ ہیں (۳) تیسری دلیل یہ دی ہے کہ اشتقاق کی تعریف یہ ہے کہ دو لفظ (مشتق اور مشتق منہ) معنی اور ترکیب میں شریک ہوں اور یہ بات لفظ اللہ اور اس کے مذکورہ بالا مشتق منہ کلمات میں پائی جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق ہے اب یہ کہ مشتق اسم ہے یا صفت؟ تو مذکورہ دو دلیلیں اس کے اسم مشتق ہونے کو ثابت کرتی ہیں۔

وَقِيلَ أَصَلُّهُ لَهَا بِالسُّرِّيَّاتِ فَقُورِبَ بِحَذْفِ الْأَلِفِ الْأَخْيَرَةِ وَادْخَالِ اللَّامِ عَلَيْهِ

اور کہا گیا ہے کہ لفظ اللہ کی اصل لاہا ہے سریاتی زبان میں پھر آخر الف حذف کر کے اس کے عوض شروع میں الف لام لا کر عربی بنایا گیا

تشریح: اس عبارت میں لفظ اللہ کے بارے میں جو قول ذکر ہوا ہے جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَتَفْخِيمٌ لَامِهِ إِذَا انْفَتَحَ مَا قَبْلَهُ أَوْ انْضَمَّ سُنَّةٌ وَقِيلَ مُطْلَقًا

اور اس کے لام کی تفخیم جب ما قبل پر فتح یا ضم ہو سنت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تفخیم ہے۔

تشریح: اس عبارت میں قرأت کا قاعدہ بیان فرمایا کہ لفظ اللہ سے پہلے فتح یا ضم ہو تو لفظ اللہ کے لام کو پر پڑیں گے اور اگر کسرہ ہو تو لام کو ہار یک پڑھیں گے، دوسرا ضعیف قول یہ بھی ہے کہ ما قبل کی حرکت جو بھی ہو لام کو پر پڑھیں گے، تفخیم کا معنی سخت کر کے پڑھنا، اور یہ پر پڑھنے سے ہوتا ہے یہ ترقی کا مقابل ہے جس کا معنی نرمی سے پڑھنا جو ہار یک پڑھنے سے ہوتا ہے، یہاں فرمایا فتح یا ضم کی صورت میں پر پڑھنا سنت ہے اس سنت سے مراد علماء قراء کا مسلسل عمل اور طریقہ ہے۔

وَحَذْفِ أَلِفِهِ لَحْنٌ تَفْسِدُ بِهِ الصَّلَاةُ وَلَا يَنْعَقِدُ بِهِ صَرِيحُ الْيَمِينِ وَقَدْ جَاءَ

اور لفظ اللہ کے (کڑی زیر کی صورت میں موجود) الف کا حذف ایسی غلطی ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس سے صریح قسم منع نہیں ہوتی

لِضَرُورَةِ الشَّعْرِ

اور شعر میں ضرورت شعری کیلئے آیا ہے

أَلَا لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي سَهِيلٍ إِذَا مَا اللَّهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ

سنو! اللہ تعالیٰ سہیل میں برکت نہ ڈالے جب اللہ تعالیٰ آدمیوں میں برکت ڈالے

تشریح: اس عبارت میں بھی دو مسئلے ذکر کئے ہیں کہ اگر آدمی نماز میں اَللّٰہ پڑی زیر کے ساتھ پڑھے کھڑی زیر نہ پڑھے تو بالاتفاق نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ کھڑی زیر کے بغیر یا تو یہ لٹوکلام ہوگا جس کا کوئی معنی نہ ہوگا یا معنی بدل جائے گا، دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر کھڑی زیر کے بغیر کوئی یا اللہ کہہ کر قسم کھائے تو صریح قسم نہ ہوگی، صریح وہ قسم ہوتی ہے جس کیلئے نیت اور قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، یعنی اگر نیت قسم کی کر لی تو پھر قسم ہو جائے گی، ورنہ قسم نہ ہوگی۔

سوال: آپ نے اَللّٰہ پڑھنے کو بڑی غلطی قرار دیا حالانکہ مذکورہ بالا شعر میں کھڑی زیر کے بغیر ہے اگر غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ایسا کرتا؟

جواب: شاعر نے ضرورت شعری کی وجہ سے ایسا کیا ہے

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ اِسْمَانِ بُنِيَا لِلْمُبَالَغَةِ

الرحمن الرحيم دو اسم ہیں جو مبالغہ کیلئے بنائے گئے ہیں

تشریح: رحمن اور رحیم کے متعلق دو قول ہیں جمہور کے نزدیک دونوں مفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مبالغہ کا فائدہ دیتے ہیں اور امام سیبویہ کے نزدیک رحمن تو مفت مشبہ کا صیغہ ہے لیکن رحیم اسم قائل کا صیغہ ہے جو مبالغہ کیلئے وضع ہوا بہر صورت دونوں قولوں کے مطابق مبالغہ کیلئے مفید ہیں ان میں مبالغہ دو وجہ سے ہے ایک مفت مشبہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ مفت مشبہ میں دوام و ثبوت کا زائد معنی ہے اس زائد معنی سے مبالغہ آیا دوسری وجہ یہ ہے کہ علامہ زحشری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کل ما هو معدول عن اصله فهو ابلغ عن اصله جو بھی اپنی اصل سے معدول ہو وہ اصل سے ابلغ ہوتا ہے اور یہ دونوں رحیم سے معدول ہیں جس کا معنی ہے رحم کرنے والا تو ان میں زیادہ معنی ہوگا۔

سوال: عند الجمہور جب مفت کے صیغے ہیں تو معصوب اللہ نے اسمان کیوں کہا؟ جواب: جو اسم مفت کے مقابلہ میں ہو وہ مفت کے خلاف ہوتا ہے اور یہاں مفت کے مقابلہ میں نہیں بلکہ فعل حرف کے مقابلہ میں ہے، جو مفت بھی ہو سکتا ہے اور غیر مفت بھی۔

سوال: بنیا کیوں فرمایا اس کے بجائے وضعاً فرماتے؟ جواب: وضعاً اس لئے نہیں کہا کہ اس صورت میں للمبالغۃ کلام صلیکاً ہو جاتا حالانکہ یہ لام غایت کیلئے ہے، نیز وضعاً کہتے تو رحمن و رحیم کا مبالغہ کے صیغے ہونا ثابت ہوتا جبکہ یہ مبالغہ کے لئے وضع نہیں ہیں ہاں مبالغہ کا فائدہ دیتے ہیں۔

مِنْ رَّحِمٍ كَالْغَضْبَانِ مِنْ غَضَبٍ وَالْعَلِيمِ مِنْ عِلْمٍ

دونوں صیغے رَّحِمٍ سے ہیں جیسے (رحمن کی طرح) غضبان غضب سے اور (رحیم کی طرح) علیم علم سے ہے

تشریح: سوال: ان کو رَّحِمٍ سے مشتق ماننا درست نہیں لگتا کیونکہ رَّحِمٍ متعدی ہے اور یہ مفت مشبہ ہیں اور مفت مشبہ متعدی سے نہیں آتا بلکہ لازم سے آتا ہے۔

جواب: یہ درست ہے کہ رَّحِمٍ متعدی ہے لیکن رَّحِمٍ کو متعدی سے لازم کی طرف نقل کیا گیا ہے۔

وَالرَّحْمَةُ فِي اللِّغَةِ رِقَّةُ الْقَلْبِ وَإِنِّعَاطٌ يَقْتَضِي التَّفْضُلَ وَالْإِحْسَانَ وَمِنْهُ الرَّحِمُ

اور رحمت لغت میں دل کی رقت کو اور ایسے میلان کو کہتے ہیں جو انعام و احسان کرنے کا تقاضا کرے، اور رحیم بھی اسی سے ہے (یعنی بچہ دانی) کیونکہ

لِإِنِّعَاطِهَا عَلَى مَا فِيهَا وَأَسْمَاءُ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا تُوْخَذُ بِأَعْيَابِ الْغَايَاتِ الَّتِي هِيَ أَفْعَالٌ دُونَ

وہ بھی نرم اور مائل ہوتی ہے اس چیز پر جو اس میں ہو، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء ملحوظ ہوتے ہیں باعتبار غایات (نتائج) کے جو افعال (اثاثات) ہیں نہ

الْمَبَادِي الَّتِي تَكُونُ إِنْفِعَالَاتٍ

باعتبار مبادی (اسباب) کے جو افعال (اثاثات) ہیں،

تشریح: اس عبارت کی باقی باتیں واضح ہیں و اسماء اللہ تعالیٰ سے سوال کا جواب ہے

سوال: آپ نے رحمت کا معنی رقت قلبی اور میلان نفسانی کیا ہے تو اللہ تعالیٰ رحمت کرنے والا نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کیلئے قلب ولس ماننا پڑے گا اور کسی قابل ترس کو دیکھ کر اس کے ساتھ مدد کیلئے میلان ہونا اس سے متاثر ہونا ہے تو اللہ تعالیٰ کا متاثر بالغیر ہونا لازم آئے گا اور یہ چیزیں امکان کو لازم ہیں تو ذات خداوندی کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ سب محال ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کیلئے صفت رحمت بطور مجاز مرسل بولی جاتی ہے مجاز مرسل یہ ہے کہ سبب اور مسبب میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا جائے یہاں بھی رحمت انعام و احسان کا سبب ہے اور انعام و احسان مسبب ہے تو رحمت بول کر انعام و احسان مراد ہے اسی کو مصنف علیہ السلام کی تعبیر کے مطابق یوں کہہ سکتے ہیں کہ رحمت مبدأ ہے اور انعام و احسان غایت ہے، مبدأ بول کر غایت مراد لیتے ہیں اور غایت غیر سے متاثر ہونے کو لازم نہیں ہے

وَالرَّحْمَنُ أَبْلَغُ مِنَ الرَّحِيمِ لِأَنَّ زِيَادَةَ الْبِنَاءِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى كَمَا فِي قَطْعٍ وَقَطْعٍ

رحمن رحیم سے ابلاغ ہے کیونکہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسے قطع (کا) اور قطع (بار) ہر ایک

وَكُنْهٌ وَكُنْهٌ وَذَلِكَ إِنَّمَا تُوْخَذُ تَارَةً بِأَعْيَابِ الْكَمِّيَّةِ وَأُخْرَى بِأَعْيَابِ الْكَيْفِيَّةِ فَعَلَى

اور کُنْہ (بوا) اور کُنْہ (بہت بوا) میں ہے اور یہ زیادتی بھی باعتبار کمیت ملحوظ ہوتی ہے اور کمی باعتبار کیفیت اگر باعتبار کمیت

الْأَوَّلُ قِيلَ يَارَحْمَنَ الدُّنْيَا لِأَنَّهُ يَنْخَصُّ لِمُؤْمِنٍ وَالْكَافِرُ وَرَحِيمٍ الْآخِرَةُ لِأَنَّهُ يَخْتَصُّ لِمُؤْمِنٍ

ہو تو کہا جائے گا یا رحمن دنیا کیونکہ دنیا میں رحمت مؤمن و کافر کو عام ہے و رحیم الآخرة کیونکہ وہ مؤمن

وَعَلَى الثَّانِي قِيلَ يَارَحْمَنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ وَرَحِيمٍ الدُّنْيَا لِأَنَّ النِّعَمَ الْآخِرِيَّةَ كُلَّهَا جَسَامٌ

کیلئے خاص ہے اور کیفیت کے لحاظ سے تو کہا جائے گا یا رحمن دنیا و الآخرة و رحیم دنیا کیونکہ اخروی نعمتیں سب بڑی ہیں

وَأَمَّا النِّعَمُ الدُّنْيَوِيَّةُ فَجَلِيلَةٌ وَحَقِيرَةٌ

اور دنیوی نعمتیں بڑی بھی ہیں اور معمولی بھی۔

تشریح: پہلے یہ ذکر تھا کہ رحمن و رحیم مبالغہ میں شریک ہیں اس عبارت میں دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ رحمن

میں رحیم کے مقابلہ میں رحمت کا معنی زیادہ ہے کیونکہ رحمن کے پانچ اور رحیم کے چار حروف ہیں اور زیادتی حروف سے زیادتی معنی پر دلالت ہوتی ہے اس لئے رحمن میں رحمت کا مفہوم زیادہ ہے رحیم میں موجود رحمت کے مفہوم سے۔ آگے چلنے سے پہلے ایک سوال اور اس کا جواب سمجھیں

سوال: آپ نے کہا زیادتی حروف زیادتی معنی پر دلالت کرتی ہے حالانکہ حاذر (چار حروف) کا معنی نیچے والا اور حلد (تین حروف) کا معنی بہت نیچے والا تو یہاں آپ کے قاعدے کا بالکل الٹ ہو گیا ہے،

جواب: ① یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے اس لئے اگر کوئی جزئی اس قاعدے سے خارج ہو تو حرج نہیں قاعدہ اپنی جگہ درست

ہے، ② یہ قاعدہ اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی اصل سے مشتق ہوں اور ایک ہی نوع ہوں جبکہ حلد اور حاذر اگرچہ ایک

مشتق منہ سے ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کہ حلد صفت مشبہ ہے اور حاذر اسم فاعل ہے لہذا قاعدہ اپنی جگہ کلیہ ہے

اب یہ کہ رحمن میں معنی کی زیادتی کس طرح ہے و ذالک سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا ہے فرمایا زیادتی کی

دو صورتیں ہیں زیادتی باعتبار کیت (تعداد) اور زیادتی باعتبار کیفیت، زیادتی باعتبار کیت سے مراد رحمت کی تعداد زیادہ ہو اور وہ

مرحومین کی تعداد زیادہ ہونے سے ظاہر ہوتی ہے، اور مرحومین کی تعداد دنیا میں زیادہ ہے، آخرت میں دنیا والی تعداد کے لحاظ سے

مرحومین کی تعداد کم ہوگی اس لئے کہ دنیا میں اللہ کی رحمت مؤمن و کافر اور انسان اور حیوان وغیرہ ساری مخلوق پر ہے کہ کافروں وغیرہ

کو سزا نہیں دیتا اور سب کو روزی دیتا ہے، اور آخرت میں رحمت صرف مؤمنین پر ہوگی تو رحمن کا تعلق دنیا سے ہے اور رحیم کا تعلق

آخرت سے ہے اور تعداد مرحومین زیادہ ہونے کی وجہ سے رحمن میں رحمت کی تعداد زیادہ ملحوظ ہوگی اور رحیم میں مرحومین کی تعداد

کم ہونے کی وجہ سے رحمت کی تعداد کم ہوگی، اور اگر رحمت باعتبار کیفیت لیں تو چونکہ رحمت سے مراد انعام یعنی نعمتیں دینا ہے اور نعمتیں

کیفیت کے اعتبار سے چھوٹی بڑی ہیں دنیا میں نعمتیں دونوں طرح کی ہیں اور آخرت میں سب نعمتیں بڑی ہی ہوں گی کوئی چھوٹی نعمت

نہ ہوگی تو رحمن میں باعتبار کیفیت زیادتی رحمت اس طرح ہوگی کہ رحمن چھوٹی بڑی سب طرح کی نعمتوں پر مال ہو اور رحیم

صرف چھوٹی نعمتوں پر مال ہو اس اعتبار سے رحمن کا تعلق دنیا و آخرت دونوں سے ہوگا اور رحیم کا تعلق صرف دنیا سے

ہوگا تو رحمن الدنیا و الآخرة اور رحیم الدنیا کہیں گے۔

وَالْمَاقِدِّمَ وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي التَّرَقُّيَ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى لِتَقْدِمِ رَحْمَةِ الدُّنْيَا لِأَنَّ

اور رحمن کو رحیم پر مقدم کر دیا گیا جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوتی اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے کہ

صَارَ كَالْعَلَمِ مِنْ حَيْثُ اللَّهُ لَا يُوصَفُ بِهِ غَيْرُهُ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمُنْعِمُ الْحَقِيقِيُّ الْبَالِغُ فِي

رحمن مثل علم کے ہو گیا اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ غیر کی صفت نہیں لائی جاتی کیونکہ رحمن کا معنی ہے وہ نعم حقیقی جو رحمت میں

الرَّحْمَةِ غَايَتُهَا وَذَلِكَ لَا يَصْدُقُ عَلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ مَنْ عَدَاهُ فَهُوَ مُسْتَعِيشٌ بِلُطْفِهِ وَانْعَامِهِ

اس کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہے اور یہ بات اللہ کے غیر پر صادق نہیں آتی کیونکہ جو اس کے ماسوا ہیں وہ اپنے انعام و مہربانی کا عوض طلب کرنے

يُرِيدُ بِهِ جَزِيلَ ثَوَابٍ أَوْ جَمِيلَ ثَنَاءٍ أَوْ مُزِيحَ رِقَّةٍ الْجَنَسِيَّةِ أَوْ حُبَّ الْمَالِ عَنِ الْقَلْبِ ثُمَّ إِنَّهُ

والے ہیں کہ اس کے ذریعہ بہت سے ثواب کا یا اچھی تعریف کا ارادہ کرتے ہیں یا جنسیت کی رقت یا دل سے مال کی محبت دور کرنا چاہتے ہیں پھر

كَالْوَاسِطَةِ فِي ذَلِكَ لِأَنَّ ذَاتَ النِّعَمِ وَوُجُودَهَا وَالْقُدْرَةَ عَلَى إِصْصَالِهَا وَالذَّاعِيَةَ الْبَاعِثَةَ

اللہ کا واسطہ انعام و احسان کرنے میں محض واسطہ کے ہزار ہے کیونکہ نعمتوں کی ذات اور ان کا وجود اور ان کے پہنچانے پر قدرت

عَلَيْهِ وَالتَّمَكُّنَ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهَا وَالْقُوَى الَّتِي بِهَا يَحْصُلُ الْإِنْتِفَاعُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ خَلْقِهِ

اور اس کیلئے ایما کرنے والا و امداد اور نعمتوں سے نفع اٹھانے کی طاقت اور وہ قوتیں جن کے ذریعہ ان نعمتوں سے نفع اٹھا حاصل ہوتا ہے وغیرہ یہ سب اللہ

لَا يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ

کا پیدا کردہ ہے اس کا غیر کوئی بھی اس پر قدرت نہیں رکھتا

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ کسی موصوف کے اوصاف کا تذکرہ جب کیا جائے تو بیان کی ترتیب ادنیٰ وصف سے اعلیٰ وصف کی طرف ہوتی ہے نہ کہ اعلیٰ وصف سے ادنیٰ وصف کی طرف کیونکہ اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف تیزی سے قائمہ دائرہ نہیں بلکہ صیث ہے اور ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی دائرہ قائمہ کا ذریعہ ہے تو جب صفت رحمن و رحیم کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے کہ مبلغ ہے تو پہلے رحیم پھر رحمن صفت کا ذکر ہوتا اس کا الٹ کیوں کیا گیا؟

جواب: مصنف علیہ السلام نے اس کے چار جواب دیئے پا کہیں چار وجہیں ذکر فرمائیں مذکورہ عبارت میں دو وجہیں ذکر ہوئیں اور دو اعلیٰ عبارت میں ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا دنیا میں وجود پہلے ہے آخرت میں بعد میں ہوگا تو رحمت دنیا جب وجوداً مقدم ہے رحمت آخرت پر تو ذکر اب بھی رحمت دنیا پر دال صفت کو کو مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح لفظ اللہ ذات خدا و تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اسی طرح لفظ رحمن بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو اس لحاظ سے یہ علم کی طرح ہو گیا اور صفت رحیم ذات الہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ نبی کریم ﷺ کو بھی قرآن مجید میں رحیم فرمایا گیا تو رحیم کی حیثیت صرف وصف کی ہے اور رحمن مثل علم کے ہے اور علم اوصاف سے مقدم ہوا کرتا ہے تو جو مثل علم کے ہوا وہ بھی مقدم کر دیا گیا اب یہ بات کہ رحمن اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیسے خاص ہو گیا؟ تو وجہ یہ ہے کہ رحمن اس نعم حقیقی کو کہتے ہیں جو انعام و احسان کرنے میں درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہو اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں کیونکہ نعم حقیقی وہ ہوتا ہے جس میں دو باتیں ہوں اول یہ کہ وہ جو انعام کرے اپنی ذات سے کرے انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو یہ بات بندوں میں نہیں پائی جاتی کیونکہ بندوں کے پاس انعام و احسان کرنے کیلئے جو کچھ ہے سب اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہے کچھ بھی بندوں کا اپنا ذاتی نہیں ہے، دوسری بات نعم حقیقی میں یہ ہوتی ہے کہ اس کا انعام درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہو اور انعام کا درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہونا تب ہوتا ہے جب انعام کرنے والا اس کا عوض نہ مانگے جبکہ بندے اپنے انعام و احسان میں عوض کے طالب ہوتے ہیں اور اس عوض کی دو صورتیں ہیں یا جلب منفعت یا دفع مضرت پھر جلب منفعت یا آخرت میں مثلاً اجر عظیم کا طالب ہونا یا دنیا میں مثلاً اچھی تعریف کا طالب ہونا اور دفع مضرت دنیا میں ہونا ہے مثلاً اپنی جنس قابل ترس پر ترس آنے سے جو رقت قلبی پیدا ہوئی انعام سے اس کا بوجھ دل سے اتارنا یا دل میں مال کی جو محبت ہو اس کا بار دل سے ہٹانا وغیرہ یہ سب جلب منفعت یا دفع مضرت ہے جو عوض ہے انعام و احسان کرنے کا جس کے بندے طالب ہوتے ہیں اور اللہ ہی ہے جو ان میں سے کسی بات کا طالب نہیں ہوتا، تو نعم حقیقی سوا اللہ کے کوئی نہ ہوا اس لئے رحمن خاص ہے اللہ کے ساتھ۔

أَوْ لَآنَ الرَّحْمَنِ لَمَادَلَّ عَلَى جَلَالِ النِّعَمِ وَأُصُولُهَا ذِكْرُ الرَّحِيمِ لِيَتَنَاوَلَ مَا خَرَجَ

یا اس لئے بھی کہ جب رحمن بڑی بڑی نعمتوں پر دلائل کرتا ہے تو رحیم کو اس لئے ذکر کیا تاکہ وہ ان نعمتوں کو شامل ہو جائے جو رحمن سے خارج

مِنْهَا فَيَكُونُ كَالْتِمَةِ وَالرَّدِيفِ لَهُ أَوْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْآيِ

ہوئیں تو رحیم رحمن کیلئے بمنزلہ تہ اور ردیف (پیچھے سوار) کے ہے یا آیات کے ردوس کی حفاظت کیلئے رحمن پہلے لائے،

تشریح: اس عبارت میں رحمن کی رحیم پر تقدیم کی تیسری اور چوتھی وجہ ذکر ہوئی تیسری وجہ ہے کہ جب رحمن میں زیادتی باعتبار کیفیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمن بڑی بڑی نعمتوں پر دال ہوا تو بڑی بڑی نعمتیں رحمن میں آئیں تو گویا ایک وہم کا خطرہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ بڑی بڑی نعمتیں تو دینے والے ہیں تو چونکہ چھوٹی نعمتوں پر دال کوئی لفظ نہیں اس لئے چھوٹی نعمتیں چھوٹے منعم دیں گے؟ تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے رحمن کے فوراً بعد رحیم کا ذکر فرمایا جس میں چھوٹی نعمتیں بھی آئیں تو رحیم رحمن کیلئے بطور مکمل اور تہ اور ردیف کے ہوا اور چیز کا مکمل چیز کے بعد ہوتا ہے اس لئے رحیم رحمن کے بعد آیا، چوتھی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی سب آیات کے آخر میں آخری حرف سے پہلے یاہ ساکن ہے اس کے مطابق جب رحمن کو پہلے اور رحیم کو اس کے بعد ذکر کیا تو بسم اللہ کے آخری حرف سے پہلے بھی یاہ ساکن ہے تو ردوس آیات برابر ہو گئے، ان وجوہات سے رحمن کو رحیم پر مقدم کیا گیا۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْصَرِفٍ وَإِنْ حَظَرَ اخْتِصَاصُهُ بِاللَّهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ مُؤَنَّثٌ عَلَى فَعْلَى

اور اظہر یہ ہے کہ رحمن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہونا اس کی مؤنث فعلی بالعلانۃ کے وزن پر ہونے سے مانع ہے ان

أَوْ فَعْلَانَةٍ إِحْقَاقًا لَهُ بِمَا هُوَ الْغَالِبُ فِي بَابِهِ

کلمات کے ساتھ اس کو لاحق کرتے ہوئے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے،

تشریح: اس عبارت میں لفظ رحمن کے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے نحوی بحث فرمائی ہے کہ یہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ جس کلمہ کے آخر میں الف نون زائد تان ہوں اگر وہ اسم ہو تو غیر منصرف بننے کیلئے علیت شرط ہے اور اگر مفت ہو تو بعض کے نزدیک غیر منصرف بننے کیلئے انتفاء فعلانۃ (کہ اس کی مؤنث فعلانۃ کے وزن پر نہ ہو) شرط ہے اور بعض کے نزدیک وجود فعلی (کہ اس کی مؤنث فعلی کے وزن پر ہو) شرط ہے، تو چونکہ رحمن صیغہ مفت ہے اس لئے جن کے نزدیک انتفاء فعلانۃ شرط ہے وہ پائی گئی کیونکہ رحمن کی کوئی بھی مؤنث نہیں چہ جائیکہ فعلانۃ ہو لہذا ان کے نزدیک غیر منصرف ہے اور جن کے نزدیک وجود فعلی شرط ہے ان کے نزدیک منصرف ہے کیونکہ اس کی کوئی مؤنث نہیں نہ فعلی نہ کوئی اور (کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے) مصنف رحمہ اللہ غیر منصرف ہونے کو ترجیح دیتے ہیں اور رحمن کو اس کے نظائر کے ساتھ ملحق کرتے ہیں یعنی ان اوزان کے ساتھ ملحق کرتے ہیں جو بردوزن فعلان ہوتے ہیں اور اکثر ان کی مؤنث فعلی کے وزن پر آتی ہے تو محمول علی النظائر کے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔

وَ إِنَّمَا خُصَّ التَّسْمِيَةُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ لِیَعْلَمَ الْعَارِفُ أَنَّ الْمُسْتَحَقَّ لِأَن يُسْتَعَانَ بِهِ فِي

اور بس انہی اسماء کے ساتھ بسم اللہ کو خاص کر لیا گیا تاکہ عارف جان لے کہ اس لائق کہ بڑے بڑے کاموں میں اس سے مدد طلب کی جائے

مَجَامِعَ الْأُمُورِ هُوَ الْمَعْبُودُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي هُوَ مَوْلَى النَّعَمِ كُلِّهَا عَاجِلُهَا وَ أَجِلُهَا جَلِيلُهَا

وہی۔ معبود حقیقی ہی ہے جو سب نعمتوں کا مالک ہے دنیاوی نعمتیں ہوں یا آخری بڑی ہوں یا چھوٹی، تودہ

وَ حَقِيقُهَا فَيَتَوَجَّهُ بِشَرَايِشِهِ إِلَى جَنَابِ الْقُدُّوسِ وَيَتَمَسَّكُ بِحَبْلِ التَّوْفِيقِ وَيَشْغُلُ سِرَّهُ

پورا پورا اس پاکیزہ ذات کی طرف متوجہ ہو اور توفیق کی رسی مضبوطی سے تھامے اور دل کو اسی کے ذکر میں مصروف کرے

بِدُكْرِهِ وَ الْإِسْتِمْدَادِ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ

اور اسی سے مدد چاہے اس کے سوا سے نہیں،

تشریح: اس عبارت میں ایک شبہ کا جواب ہے شبہ: یہ ہے کہ مصنف علیہ السلام نے کتاب میں ذکر کیا ہے کہ قرب الحکم علی الوصف ایدان بانہ الموجب لہ کسی وصف پر حکم مرتب کرنا علامت ہے کہ یہی وصف اس حکم کا سبب ہے تو بسم اللہ میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے خصوصاً اسم اللہ اور رحمن اور رحیم کو کیوں ذکر کیا گیا کوئی اور اسم کیوں ذکر نہ کیا گیا تو کیا ان اوصاف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا نام بسم اللہ میں ذکر ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ان اسماء کی تخصیص ایک کلمہ کیلئے ہے وہ یہ کہ اللہ کا معنی معبود حقیقی اور رحمن بڑی نعمتیں عطا کرنے والا اور رحیم چھوٹی نعمتیں دینے والا اس سے اشارہ ہے کہ استعانت کے لائق وہی ذات ہے جو معبود حقیقی اور تمام انعامات کا مالک ہوتا کہ عارف اللہ ہی کی طرف متوجہ ہو اور اس کی توفیق کی رسی مضبوط پکڑے اور اس کا دل اللہ ہی کی یاد میں مصروف ہو اور اسی سے ہی مدد طلب کرے غیر سے مدد نہ مانگے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ : الْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِيُّ مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ غَيْرِهَا وَالْمَدْحُ

سب تعریف اللہ کیلئے ہے حمد تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر وہ نعمت ہو یا غیر نعمت اور مدح مطلق خوبی پر تعریف کرنا ہے

هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيلِ مُطْلَقًا تَقُولُ حِمْدٌ زَيْدٌ أَعْلَى عَلَيْهِ وَكَرَمُهُ وَلَا تَقُولُ حِمْدَتُهُ

آپ حمدت زیداً علی علمہ وکرمہ کہہ سکتے ہیں حمدتہ علی حسبہ نہیں کہہ سکتے

عَلَى حُسْنِهِ بَلْ مَدْحَتُهُ وَقِيلَ لَهُمَا أَخَوَانِ وَالشُّكْرُ فَيُ مَقَابِلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلًا وَ عَمَلًا وَ

بلکہ مدحتہ علی حسبہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں، اور شکر نعمت کے عوض میں ہوتا ہے چاہے زبان سے ہو یا عمل سے

إِعْتِقَادًا قَالَ:

یا اعتقاد سے شاعر کہتا ہے:

أَفَادْتُكُمْ النُّعْمَاءَ مِنِّي ثَلَاثَةً	يَدِي وَلِسَانِي وَالضُّمِيرَ الْمُعْجَبًا
فائدہ حاصل کیا تمہاری نعمتوں نے مجھ سے تین چیزیں کا،	میری ہاتھ اور زبان اور پوشیدہ دل کا،
فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهِ وَأَخْصَصُ مِنْ آخِرِ	
تو شکر حمد و مدح دونوں سے عام من وجہ اور خاص من وجہ ہے۔	

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کلمہ الحمد للہ کی تفسیر کرتے ہوئے حمد اور مدح اور شکر کی تعریف اور ان کا فرق بیان فرمایا حمد کی تعریف یہ کی ہے کہ افعال جلیلہ اختیاریہ پر ثناء کرنا چاہے وہ افعال اختیاریہ جلیلہ از قبیل نعمت ہوں یا غیر نعمت ہوں، اور مدح نام ہے مطلق افعال جلیلہ پر تعریف کرنا خواہ وہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں، اور شکر نام ہے نعمت پر کسی محسن کی تعریف و تعظیم کرنا خواہ زبان سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے، حمد کی تعریف میں ثناء کا لفظ آیا ہے ثناء کے تین معنی کئے گئے ہیں صفات کمالیہ کو بیان کرنا، یا مطلق صفات کا بیان، یا صرف زبان سے ذکر کرنا، اور جمیل اختیاری سے مراد افعال و صفات اختیاریہ ہیں خواہ اختیاریہ بالفعل ہوں یا بالقوۃ ہوں تو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ جیسے حیۃ اور علم و قدرت وغیرہ کے ذریعہ تعریف کرنا حمد سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ یہ صفات اگرچہ بالفعل اختیاریہ نہیں لیکن بالقوۃ اختیاریہ ہیں۔

اب یہ کہ ان تینوں میں فرق کیا ہے؟ تو حمد اور مدح کے بارے میں ذوقول ہیں اول یہ کہ حمد اور مدح میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ حمد خاص مطلق اور مدح عام مطلق ہے کہ حمد اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا غیر اختیاری خوبی پر تعریف حمد نہیں ہے مدح ہے اور مدح اختیاری اور غیر اختیاری ہر طرح کی خوبی پر تعریف کو عام ہے جیسے حمدت زیداً علی علمہ و کرمہ اور مدحت زیداً علی حسبہ اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے، دوسرا قول یہ ہے کہ حمد اور مدح مترادف ہیں یہ علامہ زمخشری کا قول ہے پھر حمد و مدح اور شکر کے درمیان کیا فرق ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا کہ ان کے درمیان عام و خاص من وجہ کی نسبت ہے عام و خاص من وجہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو شکر حمد و مدح کے مقابلہ میں عام و خاص من وجہ اس طرح ہے کہ حمد و مدح محقق کے اعتبار سے عام اور شکر خاص ہے اور مورد کے اعتبار سے شکر عام اور حمد و مدح خاص ہے عام و خاص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی دو انفرادی، اجتماعی کی مثال احسان کرنے والے کی تعریف و تعظیم زبان سے کی جائے تو یہ حمد بھی ہے کیونکہ زبان سے تعریف کی اور شکر بھی ہے کہ احسان کے عوض میں کی، اور انفرادی مادوں کی مثال جیسے احسان کے بغیر کسی کی تعریف زبان سے کی تو یہ حمد و مدح ہے شکر نہیں ہے اور احسان کے عوض میں ہاتھ وغیرہ کسی عضو کے ساتھ تعظیم کی تو یہ شکر ہے نہ حمد ہے نہ مدح۔

وَلَمَّا كَانَ الْحَمْدُ مِنْ شُعْبِ الشُّكْرِ أَشْبَعَ لِلنِّعَمِ وَأَدْلُ عَلَى مَكَانِهَا الْخَفَاءِ الْإِعْتِقَادِ وَمَا	اور جب حمد شکر کے اقسام میں سے سب سے زیادہ نعمتوں کو ظاہر کرنے والی اور ان کے ثبوت کو زیادہ ظاہر کرنے والی تھی کیونکہ (شکر کی دوسری قسم) اعتقاد
فِي آذَانِ الْجَوَارِحِ مِنَ الْإِحْتِمَالِ جُعِلَ رَأْسُ الشُّكْرِ وَالْعُمْدَةُ فِيهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ	مخفی ہوتی ہے اور اعضاء کے آداب و تعظیم میں (تعظیم کے سوا) اور احتمال بھی ہوتے ہیں اس لئے حمد کو اس الشکر اور شکر میں اصل اور عمدہ قسم قرار دیا گیا

الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ الْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ مَا شَكَرَ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَحْمِدْهُ

نبی کریم ﷺ کے اس فرمان میں کہ حمد راس الشکر ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہ کی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر نہیں کیا

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ اوپر مصنف علیہ السلام نے حمد و شکر کے درمیان عام و خاص من وجہ کی نسبت بیان کی ہے جبکہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے پہلے حصہ میں حمد کو شکر کیلئے بمنزلہ برقرار دیا اور سر جسم کا جزء ہوتا ہے تو حمد شکر کا جزء ہوا اور کل جزء پر صادق نہیں ہوا کرتا تو شکر حمد پر صادق نہیں ہوگا جس سے ان میں نسبت عام و خاص مطلق کی ہوگی اور دوسرے حصہ میں انتفاء حمد سے شکر کی نفی فرمائی ہے جس سے دونوں میں تسادی کی نسبت ظاہر ہوئی کیونکہ تسادین میں سے ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہوتی ہے انتفاء عام من وجہ سے انتفاء خاص من وجہ نہیں ہوتا تو عام خاص من وجہ کی نسبت صحیح نہ ہوتی؟

جواب یہ ہے کہ حدیث کے پہلے جزء میں حمد کو شکر کا جزء اور دوسرے حصہ میں انتفاء حمد سے شکر کی نفی محض اداء ہے یعنی واللہ تو نہ حمد شکر کا جزء ہے نہ انتفاء حمد سے انتفاء شکر ہوتا ہے مگر ایک خاص وجہ سے حضور ﷺ نے شکر میں حمد کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور انتفاء حمد پر انتفاء شکر فرمایا وہ خاص وجہ یہ ہے کہ حمد (زبان سے تعریف کرنا جو شکر کی ہی ایک قسم ہے) شکر کی دوسری دو قسموں یعنی اعتقاد اور عمل کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنے والی اور نعمتوں کو زیادہ ثابت کرنے والی ہے کیونکہ حمد زبان اور الفاظ سے ادا کی جاتی ہے تو الفاظ سے نعمتوں کا اظہار ہوگا اس کے مقابلہ میں شکر قلبی فعل ہے کیونکہ اعتقاد اور شکر قلبی نام ہے دل سے کسی کو اچھا سمجھنے کا جس کو وہی محض ہی جانتا ہے اور اعضاء سے شکر بیک شکر ہے مگر اعضاء سے شکر میں شکر کے غیر کا بھی احتمال ہے کیونکہ اعضاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہیں ہندوستانی تو کھڑے ہوئے کو شکر و تعظیم سمجھتے ہیں مگر غیر ہندی اس کو شکر نہیں سمجھتے تو وہ کھڑے ہونے کو شکر نہیں جانتے بلکہ بعض دفعہ ہندیوں میں بھی اشتباہ ہو سکے گا مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر آدمی کھڑا ہوا تو وہ سمجھے گا کہ میری تعظیم کو کھڑا ہوا جبکہ وہ اپنے کسی مقصد کیلئے کھڑا ہوا ہو تو شکر کی دوسری دو قسمیں اتنا اظہار نعمت نہ کر سکتی تھیں جتنا حمد اس وجہ سے حمد کو شکر کا جزء اور اس کیلئے بمنزلہ اصل قرار دے دیا گیا ورنہ نہ تو حمد شکر کا جزء ہے نہ شکر میں اصل ہے۔

وَالدَّمُ نَقِیْضُ الْحَمْدِ وَالْكَفْرَانُ نَقِیْضُ الشُّكْرِ

اور دم حمد کی نقیض ہے اور کفران (ناشکری) شکر کی نقیض ہے

تشریح: جب حمد کو مطلق محاسن زبان سے ذکر کرنے کے معنی میں لیں تو دم اس کے مقابل ہے کیونکہ دم کا مطلب زبان سے قبایح ذکر کرنا ہے، اور شکر اظہار نعمت کو کہتے ہیں اور کفران نعمت چھپانے کو کہتے ہیں اس لئے کفران شکر کے مقابل ہوگا۔

وَرَفْعُهُ بِالْإِبْعَادِ وَخَبْرُهُ لِلَّهِ وَأَصْلُهُ النَّصَبُ وَقَدْ قُرِئَ بِهِ وَإِنَّمَا عُدِلَ عَنْهُ إِلَى الرَّفْعِ لِيَدُلَّ

اور الحمد کا رفع بناء پر ابتداء ہے اور اس کی خبر اللہ ہے اور اس میں اصل میں نصب ہے اور نصب کے ساتھ نزاع بھی کیا ہے، اور نصب سے رفع کی طرف

عَلَى عُمُومِ الْحَمْدِ وَبَيَانِهِ لَهُ دُونَ تَجَدُّدِهِ وَخُدُوعِهِ وَهُوَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِي تُنْصَبُ بِأَفْعَالٍ

مدول کیا گیا تاکہ یہ حمد کے عموم اور اس کے ثبات پر دلالت کرے نہ کہ اس کے تجدد اور حدوث پر دلالت ہو اور یہ ان مصادر میں سے ہے جو ایسے افعال مضمرہ

مُضْمِرَةٌ لَا تَكَادُ تُسْتَعْمَلُ مَعَهَا

کے ذریعہ منصوب ہوتے ہیں جو ان مصادر کے ساتھ استعمال ہی نہیں ہو سکتے۔

تشریح: الحمد میں رفع ظاہر ہے پھر بھی مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا ایک تو اس لئے تاکہ اصلہ النصب کا تفریع باندہ سکیں دوم اس لئے ذکر کیا کہ رفع پڑھنے کی وجہ میں کئی احتمال پیدا ہو سکتے تھے مثلاً الحمد مصدر عامل ہے للہ اس کا معمول ہے اور اس کے شروع میں لام محض عمل میں تقویت کیلئے ہے تو الحمد للہ عامل و معمول ملکر مبتداء اور اس کی خبر ثابت وغیرہ محذوف ہے یا الحمد لفظ للہ جار مجرور کے عامل محذوف کا فاعل ہے یا الحمد مبتداء للہ ثابت و مختص کا متعلق ہو کر خبر ہے اسی تیسرے احتمال کو ترجیح دینے کیلئے ضروری ہوا کہ الحمد للہ کی ترکیب اور رفع کی وجہ بیان کی جائے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحمد اصل کے اعتبار سے منصوب تھا کیونکہ یہ ان مصادر میں سے ہے جن کے افعال عاملہ حذف ہی رہتے ہیں ذکر نہیں کئے جاتے اور یہ وہ مصادر ہوتے ہیں جن کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول بصورت اضافت یا حرف جر کے ساتھ ذکر ہو اور وہ مصدر بیان نوع کیلئے نہ ہو اس کے فعل کا قیاساً حذف و واجب ہے، اب یہاں الحمد میں وجہ نصب کیا ہے؟ یا تو مفعول پہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے تقدیر عبارت فوجہ الحمد یا بناء بر مفعول مطلق ہونے کے منصوب ہے۔ تو تقدیر عبارت نعم الحمد الحمد للہ ہے مصنف نے ایک قرأت بھی الحمد ذکر کی ہے لیکن یہ قرأت شاذہ ہے، پھر نصب سے رفع کی طرف مدول کیا گیا کس لئے؟ وجہ یہ ہے کہ رفع کی صورت میں جملہ اسمیہ بنتا ہے جو عموم و دوام و ثبات پر دلالت کرتا ہے اور نصب کی صورت میں جملہ فعلیہ ہوگا جو تہدود و حدوث پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جملہ فعلیہ کی صورت میں فعل عامل ہوگا اور ہر فعل مذکور کی فاعل معین کی طرف نسبت ہوتی ہے اور فاعل معین مخصوص ہوتا ہے تو عموم نہیں رہتا اور فعل مقترن بالزمان بھی ہوتا ہے تو وہ کسی ایک زمانہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو دوام نہیں رہتا اس لئے جملہ اسمیہ کی صورت رفع کو اختیار کیا گیا تاکہ دوام و ثبات اور عموم پر دلالت کرے۔

وَالْتَعْرِيفُ فِيهِ لِلْجِنْسِ وَمَعْنَاهُ الْإِشَارَةُ إِلَى مَا يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ أَنَّ الْحَمْدَ مَا هُوَ وَقِيلَ

اور الحمد میں الف لام تعریف جنس کیلئے ہے اور الف لام کا معنی اشارہ کرتا ہے اس کی طرف جس کو ہر آدمی جانتا ہے کہ حمد کیا ہے؟ اور کہا گیا کہ الف لام

لِلْإِسْتِغْرَاقِ إِذَا الْحَمْدُ فِي الْحَقِيقَةِ كُلُّهُ لَكَ إِذَا مَا مِنْ خَيْرٍ إِلَّا وَهُوَ مُؤَلِّهِ يَوْسُفُ أَوْ غَيْرِ

استغراق کیلئے ہے کیونکہ حمد ساری کی ساری حقیقت میں اللہ کیلئے ہی ہے کیونکہ جو بھی خیر ہے اس کا دینے والا وہی ہے چاہے بالواسطہ دینے والا ہو یا

وَسُطِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ

بلا واسطہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جو بھی تمہارے اوپر احسان و نعمت ہے سب اللہ کی طرف سے ہے،

تشریح: اس عبارت میں الحمد کے الف لام کے متعلق ذکر فرمایا کہ کس قسم کا ہے، الف لام تعریف کی چار قسمیں مشہور ہیں جنس، استغراق، عہد خارجی اور عہد ذاتی والا، یہاں الف لام عہد خارجی کا نہیں ہو سکتا کیونکہ خارج میں حمد کا کوئی فرد مخاطب کے نزدیک موجود نہیں جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذاتی لینا مقام حمد کے مناسب نہیں ہے کیونکہ مقام حمد کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام حامد کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے لہذا اب دو ہی قسمیں رہ گئیں یا استغراق کا ہے یا جنس کا ہے اگر جنس کا ہو تو چونکہ جنس کے تحت اس کے سب افراد آتے ہیں جنس من حیث انہیں مراد نہیں ہوتی اس کے ضمن میں اس کے سب افراد آتے ہیں تو جنس حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے سے حمد کے سب افراد اللہ تعالیٰ کیلئے ٹھہریں گے، اور اگر استغراق کیلئے ٹھہرائیں تو استغراق سارے افراد کو عام ہوتا ہے کوئی فرد

بھی اس سے خارج نہیں ہوتا ورنہ استغراق نہیں ہوتا تو اس سے بھی حمد کے سب افراد کا اللہ تعالیٰ کیلئے ہونا ثابت ہوگا کیونکہ سب نعمتوں کا عطا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے خواہ بالواسطہ دے یا بلا واسطہ، جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ

وَفِيهِ إِشْعَارٌ بِأَنَّهُ تَعَالَىٰ حَيٌّ قَادِرٌ مُرِيدٌ عَالِمٌ إِذِ الْحَمْدُ لَا يَسْتَحِقُّهُ إِلَّا مَنْ هَذَا شَأْنُهُ

الحمد اللہ میں خبر دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زعمہ قدرت والا ارادہ کرنے والا اور علم والا ہے کیونکہ حمد کا وہی مستحق ہو سکتا ہے جس کی یہ شان ہو۔

تشریح: یعنی چونکہ حمد کہتے ہیں افعال اختیار یہ پر کسی کی خوبی بیان کرنے کو اور افعال اختیار یہ اسی سے ہو سکتا ہے جو اختیار اور قدرت رکھتا ہو اور اختیار ارادہ کے ساتھ کام کرنے کو کہتے ہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا قادر اور مرید ہونا ثابت ہوا اور کسی کام کا ارادہ بعد میں ہوتا ہے اس کا علم پہلے ہوتا ہے تو عالم ہونا بھی ثابت ہوا اور علم و قدرت اور ارادہ تب ہو سکتا ہے جب صفت حیات بھی ہو تو حی ہونا بھی ثابت ہوا۔

وَقُرْأَ الْحَمْدُ بِاتِّبَاعِ الدَّالِ اللَّامِ وَبِالْعَكْسِ تَنْزِيلاً لَّهُمَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا يُسْتَعْمَلَانِ

اور الحمد (دال کے کسرہ کے ساتھ) بھی پڑھا گیا ہے لام کی اتباع میں اور اس کے برعکس بھی پڑھا گیا ہے دونوں کو اس حیثیت سے کہ اکٹھے ہی استعمال

مَعَ مَنْزِلَةِ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ

ہوتے ہیں بجز لام ایک کلمہ کے اتارتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں دو قرأتیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ حرکت میں دال کو لام کے تابع کر لیں یعنی الحمد للہ دوسری یہ کہ لام کو دال کے تابع کر لیں یعنی الحمد للہ

سوال: حرکت میں ایک حرف کو دوسرے کے تابع قوب کیا جاتا جب دونوں حرف ایک کلمہ میں ہوں جبکہ یہاں الحمد الگ کلمہ ہے اور اللہ الگ کلمہ ہے؟

جواب: اگرچہ صورتاً الگ الگ کلمہ ہیں لیکن ہمیشہ اکٹھے استعمال ہونے کی وجہ سے بجز لام ایک کلمہ کے ہو گئے ہیں۔

رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى التَّرْبِيَةِ وَهِيَ تَبْلِيغُ الشَّيْءِ إِلَى كَمَالِهِ شَيْئاً

رب العالمین (جہانوں کا رب) رب اصل میں تربیت کے معنی میں ہے اور تربیت کہتے ہیں چیز کو اس کے درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا

فَشَيْئاً ثُمَّ وَصِفَ بِهِ لِلْمُبَالَاةِ كَالصَّوْمِ وَالْعَدْلِ وَقِيلَ هُوَنَعْتُ مِنْ رَبِّهِ يُرَبِّهِ فَهُوَ رَبُّ

پھر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو موصوف کیا گیا بطور مبالغہ کے جیسے صوم اور عدل (کے ساتھ موصوف کرتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ یہ ربُّ یُرَبِّ فَهُوَ

كَقَوْلِكَ نَمَّ يَنْمُ فَهُونَمَ، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ الْمَالِكُ لِأَنَّهُ يَحْفَظُ مَا يَمْلِكُهُ وَيُزَيِّدُهُ وَلَا يُطْلِقُ عَلَى

زب از صرتم نتم فہونتم کی طرح صفت کا صیغہ ہے، پھر اس کے ساتھ مالک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اپنی مملوک چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے

غَيْرِهِ تَعَالَىٰ إِلَّا مُقَيِّداً كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ

اور رب کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں مگر (اضافت کے ساتھ) مقید کر کے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے إِرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ۔

تشریح: اس عبارت میں رب العالمین میں سے لفظ رب کی لغوی اور شرعی وضاحت کی ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ رب اصل میں بمعنی تربیت کے ہے اور تربیت کہتے ہیں چیز کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا پھر رب کسی بھی چیز کے مالک کا نام ہو گیا کیونکہ مالک اپنی چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے۔

سوال: لفظ اللہ ذات خداوندی کا علم ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہے اور رب بمعنی تربیت کے ہے تو وہ مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں جبکہ یہاں مصدر کا ذات پر حمل ہو رہا ہے؟

جواب: رب مصدر کا حمل ذات پر بطور مبالغہ کے ہے اور بطور مبالغہ مصدر کا حمل ذات پر ہوا کرتا ہے جیسے صوم اور عدل کا مثلاً زیہ پر حمل زیہ صوم اور زیہ عدل میں جس کا مطلب ہے کہ زیہ روزہ رکھتے رکھتے سراپا روزہ بن گیا، عدل کرتے کرتے سراپا عدل بن گیا اسی طرح رب مصدر کا اللہ پر اطلاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی تربیت کرتے کرتے سراپا تربیت بن گئے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ رب زب یرث نصرت مشہ کا صیغہ ہے جیسے نَمَ یَنْتَمِ نصرت ہے۔

سوال: رب از نصرت مشہ ہو تو یہ نصرت سے متعدی آتا ہے رثہ جبکہ نصرت مشہ لازم سے آیا کرتی ہے نہ کہ متعدی سے تو یہ نصرت مشہ کیسے ہوگا؟

جواب: اس کو باب کرم کی طرف نقل کر لیا گیا اور باب کرم لازم آتا ہے اب نقل ہونے کے بعد اس کا نصرت مشہ بنا سچ ہوا۔
فائدہ: چونکہ ایک باب کے صیغہ کو دوسرے باب سے منقول ماننا بھی ایک تکلف ہے اس لئے حضرت قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اس قول کو نقل سے اور دوسرے نمبر پر ذکر کرتے ہوئے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسری بات لفظ رب سے متعلق شرعی ہے کہ لفظ رب کا غیر اللہ پر اطلاق مطلقاً تو جائز نہیں ہے البتہ اضافت کی صورت میں جائز ہے جیسے قرآن مجید میں ارجع الی ربک اور انہ ربی احسن معواہی اور اذکونی عند ربک اور فیسقی ربی خمرأ میں لفظ رب غیر اللہ کیلئے آیا ہے۔

سوال: حدیث شریف میں تو اضافت کی صورت میں بھی لفظ رب غیر اللہ پر بولنا منع آیا ہے کہ ارشاد نبوی ہے ﷺ لا یقل احدکم اطعم ربک واسق ربک ولا یقل احدکم ربی ولیقل سیدی ومولای تو اس حدیث میں رب اضافت کی صورت میں بھی غیر اللہ کیلئے ممنوع ہوا؟

جواب: کچھ علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآن مجید سے اس کے غیر اللہ پر اطلاق کا جواز ثابت ہے اور حدیث ممانعت سے کراہت تنزیہی ثابت ہے تو افضل تو یہی ہے کہ غیر اللہ پر نہ بولا جائے لیکن بول دیا جائے تو جائز ہے، اور کچھ علماء نے یہ فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ یہ فرمانا چاہ رہے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے غیر اللہ کیلئے بغیر اضافت نہیں بولا جاتا لیکن شرعاً بولا جاسکتا ہے یا نہ؟ یہ مسئلہ اپنی جگہ ہے تو فرماتے ہیں کہ شرعاً جب مکلف کی طرف مضاف کر کے بولا جائے یہ ناجائز ہے جیسے حدیث میں آیا اور غیر مکلف کی طرف اضافت کے ساتھ غیر اللہ پر بولا جانا جائز ہے جیسے رب الدلیۃ رب المال رب الدار وغیرہ ربی قرآن مجید کی آیات تو وہ ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتوں کے مطابق ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کے مقولے ہیں ہماری شریعت میں منع ہو گیا۔

سوال: رب العالمین میں لفظ رب صیغہ نصرت کی اضافت عالمین معمول کی طرف ہے اور جب نصرت کی اضافت اپنے معمول

کی طرف ہو تو وہ اضافت لفظیہ ہوتی ہے اور اضافت لفظیہ تخفیف کا فائدہ تو دیتی ہے تعریف کا فائدہ نہیں دیتی تو اضافت لفظیہ ہونے کی وجہ سے رب العالمین مکرہ ہوا اور یہ صفت ہے لفظ اللہ کی اور لفظ اللہ معرفہ ہے تو موصوف معرفہ اور صفت مکرہ ہے جبکہ موصوف وصفت میں تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے جو یہاں نہیں ہے؟

جواب: العالمین لفظ رب کا معمول نہیں ہے کیونکہ لفظ رب کیلئے نہ فاعل بن سکتا ہے نہ مفعول بہ، فاعل نہ ہونا ظاہر ہے اور مفعول بہ اس لئے نہیں ہو سکتا ہے لفظ رب صفت مشبہ ہونے کی وجہ سے متعدی الی المفعول نہیں ہو سکتا بلکہ لازم ہے تو یہ اس کا معمول نہ ہوا تو رب کی العالمین غیر معمول کی طرف اضافت ہوئی اور صفت کی غیر معمول کی طرف اضافت اضافت معنویہ ہوتی ہے اور اضافت معنویہ تعریف کا فائدہ دیتی ہے تو رب العالمین معرفہ ہوا اور موصوف لفظ اللہ بھی معرفہ ہے تو دونوں میں مطابقت ہو گئی

وَالْعَالَمِ اسْمٌ لِّمَا يُعْلَمُ بِهِ كَالْخَاتَمِ وَالْقَالِبِ غَلَبَ فِيمَا يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ وَهُوَ كُلُّ مَا سِوَاهُ

عالم وہ چیز (ذریعہ) ہے جس کے ذریعہ علم حاصل ہو جیسے خاتم (آلہ مہر) اور قالب (آلہ قلب یعنی سانچہ) عالم کا غلبہ استعمال اس میں ہو گیا جس کے ذریعہ

بَيْنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ فَإِنَّهَا لَا مَكَانَهَا وَافْتِقَارَهَا إِلَى مُؤَيَّرٍ وَاجِبٍ لِذَاتِهِ تَذُلُّ عَلَى

صانع (جہاں بتانے والے) کا علم ہوا اور عالم ہر وہ چیز ہے جو اللہ کے ماسوا ہے یعنی جواہر اور اعراض کیونکہ وہ سب ممکن ہونے اور مؤثر واجب لذاتہ کی

وُجُودِهِ وَإِنَّمَا جَمَعَهُ لِيَشْعِمَلَ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةِ وَغَلَبَ الْعُقْلَاءُ مِنْهُمْ

طرف محتاج ہونے کی وجہ سے اللہ کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ اور عالم جمع لائے تاکہ اس کے تحت کی سب لائق جنسوں کو عام ہو اور ان میں سے عقلاء

لَجَمَعَهُ بِالْيَاءِ وَالتَّوْنِ كَسَائِرِ أَوْصَافِهِمْ وَقِيلَ اسْمٌ وَضِعَ لِلذَّوِي الْعِلْمِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

کو دوسرے اوصاف کی طرح یہاں بھی قلبہ دیکر جمع یا دونوں کے ساتھ لائے۔ اور کہا گیا ہے کہ عالم ذوی العلم (ذوی العقول) یعنی فرشتوں اور جن انس کا نام ہے

وَالثَّقَلَيْنِ وَتَنَاوَلَهُ لِيُغَيِّرَهُمْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِجَابِ وَقِيلَ غَنِي بِهِ النَّاسُ هُنَالِكَ كُلُّ

اور دوسروں کو اس کا مشول بطریق استجواب (والترام) ہوگا اور کہا گیا ہے کہ یہاں عالین سے مراد آدمی ہی ہیں کیونکہ انسانوں میں

أَخَذَ مِنْهُمْ عَالَمٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَشْعِمَلُ عَلَى نَظَائِرِ مَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ مِنْ

سے ہر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ عالم کبیر میں جو جواہر و اعراض ہیں۔ ان کے ایسے نظائر پر مشتمل ہے

الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ كَمَا يُعْلَمُ بِمَا أَبْدَعَهُ فِي الْعَالَمِ وَلِذَلِكَ سُوِيَ بَيْنَ

جن سے صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح جو کچھ عالم میں پیدا فرمایا اس کے ذریعہ علم ہوتا ہے اس لئے تو دونوں میں غور و فکر کرنے کو برابر کیا گیا

النَّظَرُ فِيهِمَا وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اور تمہارے اپنے اندر بھی قدرت کی نشانیاں ہیں کیا تم سمجھتے نہیں ہو؟

تشریح: اس عبارت میں العالمین سے متعلق لغوی اور اصطلاحی بحث ہے فرماتے ہیں کہ العالمین العالم کی جمع ہے عالم مایعلم بہ الشیء کا نام ہے یعنی ہر وہ چیز اور آلہ جس کے ذریعہ دوسری چیز کا علم ہو جیسے خاتم آلہ مہر کو اور قالب آلہ قلب یعنی سانچے

کو کہتے ہیں پھر عالم کا غلبہ استعمال اس چیز میں ہو گیا جس کے ذریعہ کائنات کو وجود دینے والے اللہ خالق و مالک کا علم ہو پھر اصطلاح میں عالم کس کو کہتے ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین قول ذکر کئے ہیں تیسرا قول ضعیف ہے اول یہ کہ عالم اللہ تعالیٰ کے سوا سب کو کہتے ہیں چاہے جواہر ہوں یا اعراض (اور ساری مخلوق یہی دو قسم ہی ہے یا جواہر ہیں یا اعراض) ان کو عالم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سب ممکن ہیں اور ہر ممکن مؤثر کی محتاج ہے اور محتاج اپنے محتاج الیہ اور مؤثر پر دلالت کرتی ہے تو یہ سب صانع ذات خداوندی کے وجود پر دلالت کرتے اور اس کے علم کا ذریعہ ہیں

سوال: جب عالم سے مراد سب ماسوا اللہ ہیں تو رب العالمین جمع لانے کی ضرورت نہ تھی؟ جواب: عالم مفرد صرف ایک جنس کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے تو اگر مفرد ہوتا جمع نہ لایا جاتا تو العالم سے صرف ایک جنس کے سب افراد کیلئے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا دہم ہو سکتا تھا اس لئے جمع لانے تاکہ سب جنسوں کے سب افراد کیلئے ربوبیت ثابت ہو

سوال: عالم میں ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب شامل ہیں صرف ذوی العقول کا نہ تو علم ہے نہ ان کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور ذوات و نون اور یاء نون کے ساتھ جمع ذوی العقول کی لائی جاتی ہے تو یہاں یاء نون کے ساتھ جمع کیوں لائے؟ جواب: چونکہ ذوی العقول کو شرافت حاصل ہے اس لئے ان کو غلبہ دیکر اس کلمہ کی جو سب کا شامل ہے ذوی العقول والی جمع لائے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عالم سے مراد ذوی العقول یعنی جن والوں اور فرشتے ہیں۔

سوال: یہ مقام مقام حمد ہے جس کے مناسب ربوبیت کا عموم ہے اور عالم سے صرف ذوی العقول مراد لینے سے ربوبیت کا عموم ختم ہوتا ہے؟

جواب: عالم دلالت مطاعی کے ساتھ تو صرف ذوی العقول کیلئے ہو گا لیکن غیر ذوی العقول بدلات التزامی اس میں داخل ہوں گے لہذا ربوبیت کا عموم ختم نہ ہو گا بایں طور کہ جو ذات رب ہے اشرف المخلوقات کی لازماً وہ رب ہوگی ارذل المخلوقات کی بھی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہاں عالم سے مراد صرف انسان ہیں کیونکہ ہر فرد انسان اس حیثیت سے عالم ہے کہ جہاں دنیا میں جو جواہر و اعراض ہیں اس کے نظائر انسان کے جسم میں ہیں مثلاً زمین کیلئے پہاڑوں کی مثل انسان کی ہڈیاں اور بارش کی مثل گرمی میں پینہ وغیرہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے جہاں قدرت کی دوسری نشانیوں سے اپنی ذات کی پہچان کرائی ہے وہیں انسان کو بھی اپنی قدرت کا نمونہ بتاتے ہوئے انسان کو اپنے وجود میں غور کرنے کا فرمایا ہے ولما انفسکم اللہ بصرون لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ مقام حمد کے مناسب ربوبیت کا عموم ہے جو عالم سے صرف انسان مراد لینے کی صورت میں ختم ہو جاتا ہے۔

وَقُرِئَ رَبَّ الْعَالَمِينَ بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ أَوِ الْبِدَاءِ أَوْ بِالْفِعْلِ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْحَمْدُ

اور زبٹ العالمین نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے مدح کی بناء پر ابتداء کی بناء پر یا اس فعل کی وجہ سے جس پر حمد دلالت کرتا ہے

وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُمَكِّنَاتِ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمُحْدِثِ حَالِ حَدُوثِهَا فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى

اور اس میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح حادث ہونے کی حالت میں محدث کے محتاج ہیں ایسے ہی اپنی بناء کے حال میں باقی رکھے والی

الْمُبْقَىٰ حَالِ بَقَائِهَا

ذات کے محتاج ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے رب العالمین کے متعلق دوسری قرأت بیان فرمائی کہ لفظ رب نصب کے ساتھ پڑھیں پھر اس کا عامل ناصب کونسا ہوگا؟ تین احتمال ہیں ① بناء بر مدح نصب ہو یعنی اَمْدُحُ عامل ناصب ہو ② بناء بر عداء نصب ہو یعنی رب کو مادی بتائیں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ يَارَبَّ الْعَالَمِينَ کیونکہ مادی مضاف منصوب ہوتا ہے ③ حمد جس فعل پر دلالت کرتا ہے وہ فعل ناصب ہے اَلْحَمْدُ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کی صفت رب سے یہ ثابت ہوا کہ سب ممکنات جس طرح پیدا ہونے میں پیدا کرنے والی ذات کی محتاج ہیں اسی طرح باقی رہنے میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی محتاج ہیں جو ذات اللہ تعالیٰ ہے یہ اس طرح ثابت ہوا کہ رب بھٹی تربیت ہے اور تربیت کا معنی گذر چکا کہ چیز کو اس کے درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا تو جو ذات درجہ کمال تک پہنچائے گی وہ ان چیزوں کو درجہ کمال تک پہنچنے کے وقت تک ختم ہونے اور خرابیت سے حفاظت کرے گی تب تو وہ درجہ کمال تک پہنچیں گی اور جو درجہ کمال تک پہنچائے گا حفاظت بھی وہی ہی کرے گا۔

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: كَرُّهُ لِلتَّعْلِيلِ عَلَىٰ مَا سَنَدُّ كَرُّهُ

جو رحمن اور رحیم ہے: اس کو دوبارہ ذکر کیا طے ہونے کو بتانے کیلئے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

تشریح: صفت رحمن اور رحیم اس کے متعلق تفصیل بسم اللہ کی تفسیر میں گذر چکی ہے یہاں ایک سوال جو شواہخ پر ہوتا ہے جو بسم اللہ کو سورت کا جزء کہتے ہیں اس کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ بسم اللہ میں صفت رحمن و رحیم ذکر ہوگی ہے تو الحمد میں دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں تھی تو دوبارہ ذکر کی وجہ؟ اس کا جواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ میں مختصر یہ ہے کہ دوبارہ ذکر تطیل کیلئے ہے تفصیل یوں ہے کہ جب کسی حکم کا ترتیب خاص وصف پر ہو تو اس وصف کی حکم کیلئے تخصیص اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس حکم کا سبب یہ خاص وصف ہے تو یہاں اسی قانون کے مطابق کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا تمام تعریفوں کا مستحق ہونا خصوصاً صفت رحمن و رحیم اور مذکورہ دوسری صفات کی وجہ سے ہے۔

مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ: قَرَأَهُ خَاصِمٌ وَالْكَسَائِيُّ وَيَعْقُوبُ وَيَعْضُدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ

جو مالک ہے روز جزاء کا۔ مَالِكِ پڑھا قاری عام اور کسائی اور یعقوب نے اور اس کو قوی کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان یوم لا تملك

نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰہِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ مَالِكٍ وَهُوَ الْمُخْتَارُ لِأَنَّهُ قِرَاءَةُ أَهْلِ

نفس لنفس شیئاً والامر یومئذ للہ، اور باقیوں نے مَالِكِ پڑھا اور یہی مختار ہے کیونکہ یہ اہل حرمین کی قرأت ہے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان

الْحَرَمَيْنِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ وَلِمَافِيهِ مِنَ الْعَظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ اس میں تقسیم ہے۔ اور مالک مَلِكٌ سے ہے اور مالک وہ ہوتا ہے جو اعیان مملوکہ میں اپنی مرضی

فِي الْأَعْيَانِ الْمَمْلُوكَةِ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمَلِكِ، وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي

کا تصرف کرتا ہے اور مالک ملک سے ہے اور مالک ملک سے ہے اور ملک وہ ہوتا ہے جو امور میں امر و نہی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔

الْمَأْمُورِينَ مِنَ الْمُلْكِ وَقُرِئَءَ مَلِكٍ بِالْخَفِيفِ وَمَلِكٍ بِالْفِعْلِ وَمَالِكًا بِالنُّصْبِ عَلَى

اور ملک ملک سے ہے اور ملک تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اور ملک فاعل کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مالک بنا ہر مدح یا حال نصب

الْمَدْحِ أَوِ الْحَالِ وَمَالِكٍ بِالرَّفْعِ مُنَوَّنًا وَمُضَافًا عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ وَمَلِكٌ

کے ساتھ بھی پڑھتے ہیں اور مالک رفع اور تثنیہ کے ساتھ یا مضاف کر کے اس بنا پر کہ مبتدا محذوف کی خبر ہو پڑھا گیا اور ملک رفع اور نصب کے ساتھ

مُضَافًا بِالرَّفْعِ وَالنُّصْبِ

مضاف کر کے بھی پڑھتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ مالک سے متعلق چار قرأتیں ذکر فرمائیں اور پھر آخری حرف کاف کی حرکت کے متعلق کئی قول ذکر فرمائے۔

چار قرأتیں یوں ہیں ① مَالِكٌ یہ عام کسائی اور یعقوب کی قرأت ہے یعنی اللہ تعالیٰ روز جزا کا مالک ہے اس معنی اور قرأت کی تائید آیت یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا سے ہوتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے روز قیامت غیر کے مالک ہونے کی نفی کی ہے اور مالک یَوْمَ الدِّينِ میں اللہ تعالیٰ کے مالک ہونے کا اثبات ہے دونوں آیتوں میں مناسبت ہو جائے گی کہ دونوں سے اللہ تعالیٰ کا مالک ہونا ثابت ہوگا لیکن اس پر ایک شبہ کیا گیا۔

سوال: کہ قسطنطین سے مالک ہونے کا معنی لے رہے ہو جبکہ اس کے بعد وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ میں امر یعنی حکومت کا اللہ کیلئے ہونا ذکر ہے اور یہ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ کی تفسیر ہے لَئِنْ تَمْلِكُ یعنی مَلِكٌ بادشاہ ہے تو غیر سے بادشاہ ہونے کی نفی اور اللہ کیلئے بادشاہ ہونے کا اثبات ہوگا۔

جواب: امر کی دو قسمیں ہیں ایک امر اوامر کی واحد دوسرے امور کی واحد یہاں امر امور کا واحد ہے جو شے کے معنی میں ہے جس سے بادشاہ کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔

② دوسری قرأت مَلِكٌ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے مختار کہا ہے صحیح یہ ہے کہ دونوں قرأت متواترہ ہیں اور دو متواتر قرأتوں میں سے ایک کو رائج دوسری کو مرجوح قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ سب قرأت متواترہ رائج اور مختار ہی ہیں بہر حال مصنف رحمہ اللہ نے مَلِكٌ کو مختار قرار دیکر اس کی تین وجہیں ذکر کیں اول اس وجہ سے مَلِكٌ مختار ہے کہ یہ اہل حرمین کی قرأت ہے اور وہ حضرات قرأت قرآن کا علم دوسروں سے زیادہ رکھتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ مَلِكٌ کی قرأت لَعَنَ الْمُلُوكَ الْيَوْمَ آیت کے موافق ہے کیونکہ اس آیت میں روز قیامت مَلِكٌ یعنی بادشاہی کو اللہ ہی کے ساتھ خاص اور غیر سے نفی کیا گیا اور مَلِكٌ یَوْمَ الدِّينِ میں بھی روز قیامت مَلِكٌ یعنی بادشاہی اللہ ہی کے ساتھ خاص ہونے کا مضمون ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مَالِكٌ کے مقابلہ میں مَلِكٌ پڑھنے میں تعظیم ہے اس وجہ سے کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مالک مَلِكٌ سے ہے اور مالک وہ ہوتا ہے جو اعیان مملوکہ میں تصرف کرے چاہے

ادامر کے ذریعہ یا بغیر ادامر کے اور مَلِکْ مَلِکْ سے ہے اور مَلِکْ وہ ہوتا ہے جو اپنے مامورین میں ادامر و نواہی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے نیز مالِک کی ملکیت میں زیادہ سے زیادہ غلام اور باندیاں ہو سکتی ہیں جبکہ مَلِک کی ملکیت میں آزاد تک ہوتے ہیں نیز مالِک کی ملکیت میں شیءِ قلیل بھی ہو سکتی ہے لیکن مَلِک کی ملکیت میں شیءِ کثیر بھی ہوتی ہے نیز مالِک ہر شخص ہو سکتا ہے اور مَلِک سب لوگوں میں سے اعظم ہوا کرتا ہے لہذا اَمَلِک قرات زیادہ افضل ہے۔

⑤ تیسری قرات مَلِکْ لام ساکن کے ساتھ ہے کیونکہ فَعِل کا وزن تخفیف کیلئے عینِ کلمہ کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور چوتھی قرات مَلِکْ فصل ماضی کے ساتھ ہے اور یَوْم مفعول ہو کر منصوب ہوگا۔

اب دوسری بات کہ مالِک یا مَلِک کے آخری حرف کاف کی حرکت کون کوئی پڑھی جاسکتی ہے؟ (۱) کاف کا سرہ تو بیان ہو چکا ہے (۲) نصب پڑھیں یا اس وجہ سے کہ اَمَدَحُ فعل ناصب عامل ہو یعنی اَمَدَحُ مَالِکاً یا مَلِکاً یَوْمَ الدِّینِ یا حال ہونے کی بناء پر یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ حَالٌ کَوْنِہِ مَالِکاً یا مَلِکاً یَوْمَ الدِّینِ (۳) رفع مع تنوین پڑھیں اس صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہوگی ہُوَ مَالِکٌ یا مَلِکٌ یَوْمَ الدِّینِ یا صرف رفع ہو اور مضاف ہو مَالِکٌ یا مَلِکٌ یَوْمَ الدِّینِ۔

وَيَوْمَ الدِّينِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَمِنْهُ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ وَبَيْتُ الْحِمَاسِ وَلَمْ يَبْقِ سِوَى الْعُدْوَانِ
اور یوم الدین جزاء کا دن ہے اور اسی سے ہے کہ جیسا کرو گے دیا تم کو بدلہ دیا جائے گا اور حماسہ کا شعر ہے اور سوا ظلم و زیادتی کچھ باقی نہ رہا
وَنَادَاهُمْ كَمَا دَانُوا، أَضَافَ اسْمَ الْفَاعِلِ إِلَى الظَّرْفِ إِجْرَاءً لَهُ مَجْرَى الْمَفْعُولِ بِهِ عَلَى
تو تم نے ان کو بدلہ دیا جیسا کہ انہوں نے کیا تھا۔ اور اسم فاعل کی اضافت کی طرف اس کو بطریق اتساع مفعول بہ کے قائم مقام کر کے جیسے
الْإِتْسَاعُ كَقَوْلِهِمْ يَسَارِقُ اللَّيْلَةَ أَهْلَ الدَّارِ وَمَعْنَاهُ مَلِكُ الْأُمُورِ يَوْمَ الدِّينِ عَلَى طَرِيقَةِ
عربوں کا قول ہے یا سارق اللیلۃ اهل الدار اے رات کو گمراہوں کی چوری کرنے والا اور اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ مالک ہوا سب کاموں کا جزاء کے
وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أُولَئِكَ الْمُلْكُ فِي هَذَا الْيَوْمِ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِمْرَارِ لِتَكُونَ الْإِضَافَةُ
دن و نادای اصحاب الجنۃ کے طریقے پر یا معنی ہے کہ اسی کیلئے بطریق استمرار اس دن بادشاہی ہوگی تاکہ اضافت حقیقیہ (منسوبہ)
حَقِيقَةُ مُعَدَّةٍ لَوْ قُوعِهِ صِفَةً لِلْمَعْرِفَةِ، وَقِيلَ الدِّينُ الشَّرِيعَةُ وَقِيلَ الطَّاعَةُ وَالْمَعْنَى يَوْمُ
بن جائے اور محرزہ کی مفت بن سکے۔ اور کہا گیا ہے کہ دین شریعت ہے اور کہا گیا کہ دین بمعنی طاعت ہے اور معنی ہوا کہ
جَزَاءِ الدِّينِ
دین کی جزا کا دن

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یوم الدین کے لفظ دین کے کے تین معنی اور ایک اعتراض کا جواب بیان فرمایا وہ تین معنی یہ ہیں ① دین بمعنی بدلہ تو یوم الدین کا معنی بدلہ کا دن اور دین بمعنی بدلی عربی کلام اور شعراء کے اشعار سے ثابت ہے مثلاً محاورہ ہے کَمَا تَدِينُ تُدَانُ جیسا کرو گے دیا تم کو بدلہ دیا جائے گا عام طور پر ذکر ہوتا ہے کہ یہ محاورہ ہے لیکن یہ حدیث سے بھی ثابت ہے (الاسماء والصفات)

اور دین بمعنی بدلہ حماسہ کے اس شعر سے بھی ثابت ہے ولم یبق سوا العدوان دیناھم کما دالوا ظلم کے سوا کچھ نہ رہا تو ہم نے دشمنوں کو دیا بدلہ دیا جیسا انہوں نے کیا تھا، اس شعر میں دین بمعنی بدلہ ہے ⑤ دین بمعنی شریعت ⑥ دین بمعنی طاعت دونوں معنوں کی صورت میں مضاف محذوف ماننا ہوگا یعنی مالک یوم جزاء الدین دین یعنی شریعت یا طاعت کے بدلہ کے دن کا مالک اب سنیں کہ مالک والی قرأت پر اعتراض ہے کہ مالک اسم فاعل (جو صیغہ مفت ہے اس) کی یوم الدین کی طرف اضافت ہے اور مالک عامل اور یوم الدین معمول ہے اور صیغہ مفت کی جب اپنے معمول کی طرف اضافت ہو تو وہ اضافت لفظی ہوتی ہے جو تخفیف کا فائدہ تو دیتی ہے تعریف کا فائدہ نہیں دیتی تو مالک یوم الدین نکرہ ہوا اور یہ مفت ہے لفظ اللہ کی اور لفظ اللہ موصوف معرفہ ہے تو موصوف و مفت کے اندر تعریف و تکریم میں مطابقت نہ ہوئی حالانکہ مطابقت ضروری ہے؟

جواب: مالک کی یوم الدین کی طرف اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنویہ ہے کیونکہ یوم الدین مالک کا معمول نہیں بلکہ ظرف ہے اور معمول الامور محذوف ہے تقدیر عبارت مالک الامور فی یوم الدین کیونکہ معمول سے مراد فاعل یا مفعول ہوتا ہے اور یوم الدین مالک کیلئے نہ فاعل ہے نہ مفعول لہذا یہ اس کا معمول نہیں بلکہ مفعول بہ محذوف کو حذف کر کے اس ظرف کو اس مفعول محذوف کا قائم مقام کیا گیا اور وہ محذوف کر دیا گیا اتساع کے طریقہ پر اتساع کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ لفظ فی ظرف حذف کیا گیا ہے مقدر نہیں رکھا گیا کیونکہ مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ مفعول کا حذف اور ظرف کو اس کا قائم مقام کرنا بطور مجاز کے ہے، اور ایسا کرتے رہتے ہیں جیسے شاعر کا قول یا سارق اللیلۃ اهل الدار اے رات کو گھر والوں کی چوری کرنے والا: اصل عبارت ہے یا سارق المال فی اللیلۃ سارق کا معمول المال حذف کر کے اللیلۃ ظرف کو معمول محذوف کا قائم مقام کر دیا گیا یہاں بھی اسی طرح کیا گیا۔ اب جب مالک کا معمول یوم الدین نہ ہوا تو صیغہ مفت کی اضافت غیر معمول کی طرف ہوئی جو اضافت معنویہ ہوتی ہے اور اضافت معنویہ تعریف کا فائدہ دیتی ہے تو مالک یوم الدین بھی معرفہ ہوا جیسے اس کا موصوف لفظ اللہ بھی معرفہ ہے تو موصوف و مفت دونوں معرفہ ہوئے اور مطابقت پائی گئی لہذا اعتراض دفع ہوا۔

و معناه ملک الامور: اس عبارت سے ایک اور طریقے سے سوال کا جواب دے رہے ہیں یعنی اگر مان لیں کہ یوم الدین حقیقہ مفعول بہ ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں اسم فاعل مالک عمل نہیں کر رہا کیونکہ اسم فاعل جب عامل ہوتا ہے جب حال یا استقبال کے معنی میں ہو اور یہاں حال و استقبال میں سے کسی کے معنی میں نہیں یا بمعنی فعل ماضی ہے یعنی مَلَک الامور یوم الدین یا دوام و استمرار کے معنی میں ہے یعنی للہ الملک فی یوم الجزاء علی وجہ الاستمرار دونوں معنوں کی صورت میں اسم فاعل کے عمل کی شرط نہیں پائی گئی لہذا یہ یوم الدین کیلئے عامل نہیں ہے تو اضافۃ الصفۃ الی غیر معمول ہوئی تو اضافت معنویہ ہو کر مفید تعریف ہے تو مالک یوم الدین معرفہ ہو کر معرفہ کی صفت بنا اور مطابقت ہو گئی۔

سوال: روز جزا اور اس میں اللہ تعالیٰ کے مالک ہونے کا ظہور مستقبل میں ہوگا تو مالک ماضی یعنی مَلَک الامور کے معنی میں کیسے ہوا؟

جواب: ایسا ہوا کرتا ہے کہ مستقبل کے یقینی معاملہ کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے ونادی اصحاب الجنة وغیرہ آیات میں جنت کے اندر داخل ہونے کے بعد کے مستقبل میں ہونے والے معاملہ کو ماضی سے تعبیر کیا گیا۔

وَأَجْرَاءُ هَذِهِ الْأَوْصَافِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ كَوْنِهِ مُوجِدًا لِلْعَالَمِينَ رَبَّالْهُم مُنْعِمًا عَلَيْهِمْ

اور ان اوصاف کا اللہ تعالیٰ پر جاری کرنا یعنی اللہ تعالیٰ کا جہان والوں کو جو دے دینے والا ہونا اور ان کا رب اور ان پر سب نعمتوں

بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا عَاجِلًا وَآجِلًا مَالِكًا لِمُؤَرِّهِمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لِلدَّلَالَةِ

ظاہری ہوں یا باطنی دنیاوی ہوں یا اخروی ان کے ذریعہ انعام کرنے والا اور ثواب و عقاب کے دن کے لوگوں کے معاملت کا مالک ہونا اس بات پر

عَلَى أَنَّهُ الْحَقِيقُ بِالْحَمْدِ لَا أَحَدٌ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ بَلْ لَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ سِوَاهُ فَإِنَّ تَرْتُّبَ

دلائل کرنے کیلئے ہے کہ وہی ذات لائق حمد ہے کوئی نہیں جو اس سے زیادہ لائق حمد ہو، بلکہ حقیقت میں اس کے سوا کوئی مستحق ہی نہیں

الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يُشْعِرُ بِعِلَّتِهِ لَهُ

کیونکہ حکم کا کسی خاص وصف پر مرتب ہونا خبر دیتا ہے کہ وہ وصف اس حکم کی علت ہے۔

تفسیر یہ: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ چونکہ یہ اصول ہے کہ جب کسی حکم کو کسی خاص وصف پر مرتب کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے لگانے کی علت وہی خاص وصف ہے اسی وصف کی وجہ سے ہی وہ حکم لگایا اگر وہ وصف نہ ہوتا تو یہ حکم نہ لگایا جاتا اسی اصول کے مطابق یہاں اللہ تعالیٰ کے استحقاق حمد کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے خصوصاً چار وصف ذکر کئے گئے جس کا مطلب یہ ہوا کہ استحقاق حمد کی علت یہ چار وصف ہیں کیونکہ وصف رب اللہ تعالیٰ کے وجود بیشے اور تربیت کرنے پر وال ہے تو جس کو وجود دینے والے نے وجود دیا اور پھر اس کو درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچایا وہ خود سمجھتا ہے کہ میرا ایسا حسن لائق تعریف ہے اور وصف رحمن و رحیم ہر قسم کی نعمتوں کے عطا کرنے پر وال ہے خواہ دنیاوی ہوں یا اخروی اور چھوٹی ہوں یا بڑی اور نعمتیں واحسان کرنے والا لائق تعریف سمجھا جاتا ہے اور وصف مالک یوم الدین سارے عالم کے سب امور کے مختار ہونے پر وال ہے یہ ایسا کمال ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے تو یہ وصف بھی اللہ تعالیٰ کے لائق حمد ہونے کو ظاہر کرتا ہے،

چونکہ مصنف رحمہ اللہ نے لفظ "لَا أَحَدٌ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ" فرمایا اسم تفضیل کا صیغہ جو وہم پیدا کرتا تھا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کوئی حمد کا زیادہ حقدار تو نہیں مگر کچھ کچھ ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا اللہ سے حمد کیلئے حق تو کیا کوئی مستحق حمد ہے ہی نہیں ہے۔

وَلِلْإِشْعَارِ مِنْ طَرِيقِ الْمَفْهُومِ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَاهِلُ لِأَنَّ

اور بطریق مفہوم مخالف اس کی خبر دینے کیلئے کہ جو ان صفات سے موصوف نہ ہو وہ اس کا اہل ہی نہیں کہ اس کی

يُحْمَدُ فَضْلًا عَنْ أَنْ يُعْبَدَ لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَى مَابَعْدَهُ

حمد کی جائے چہ جائیکہ اس کی عبادت کی جائے تاکہ یہ دلیل ہو ان آیات کے مابعد کیلئے۔

تفسیر یہ: اس عبارت میں یہ فرمایا کہ جب ان صفات مذکورہ کا موصوف ہی مستحق حمد ہو سکتا ہے اور یہ صفات سوا اللہ تعالیٰ کے اور کسی میں نہیں ہو سکتیں تو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر مستحق حمد نہیں کیونکہ یہ صفات اس کے غیر میں نہیں اور جس میں یہ صفات نہ ہوں وہ مستحق حمد نہیں ہو سکتا لہذا اللہ کا غیر مستحق حمد ہو ہی نہیں سکتا،

اس پر وہم ہو سکتا ہے کہ مفہوم مخالف کے قائل تو شوافع ہیں حنفیہ قائل نہیں تو وہ ان آیات سے غیر اللہ کا مستحق حمد نہ ہونا کیسے ثابت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ حنفیہ دوسرے طریقے سے اس بات کو ثابت کرتے ہیں وہ یہ کہ ابھی اوپر مصنف رحمہ اللہ نے ان صفات کو استحقاق حمد کی علت قرار دیا تو یہ صفات استحقاق حمد کیلئے جب علت ہیں تو علت ہو تو معلول ہوگا علت نہ ہو تو معلول نہ ہوگا کیونکہ وجود علت سے وجود معلول اور انتفاء علت سے انتفاء معلول ہوتا ہے تو چونکہ استحقاق حمد کی علت یہ صفات اللہ میں پائی جاتی ہیں تو اللہ مستحق حمد ہوا اور غیر میں نہیں پائی جاتی تو علت غیر میں نہ ہونے کی وجہ سے استحقاق حمد بھی غیر میں نہ ہوگا فرماتے ہیں کہ جب غیر میں استحقاق حمد نہ ہوگا تو استحقاق عبادت کیسے ہوگا؟ کیونکہ عبادت کا استحقاق حمد کے استحقاق کے بعد ہے تو اسی آیت سے ثابت ہوا کہ مستحق عبادت بھی کوئی غیر اللہ نہیں ہے اس طرح یہ آیت اگلی آیت ایاک نعبد (جس میں اللہ ہی کا لائق عبادت ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کی دلیل ہوئی۔

فَالْوَصْفُ الْأَوَّلُ لِبَيَانِ مَا هُوَ الْمُوجِبُ لِلْحَمْدِ وَهُوَ الْإِيجَادُ وَالتَّرْبِيَةُ وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ

تو پہلا وصف اس کو بیان کرنے کیلئے ہے جو مقتضی حمد ہے اور وہ ہے وجود دینا اور تربیت کرنا اور دوسرا وصف اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ

لِدَلَالَةٍ عَلَى أَنَّهُ مُتَفَضِّلٌ بِذَلِكَ مُخْتَارٌ فِيهِ لَيْسَ يَصْدُرُ مِنْهُ لِإِيجَابِ بِالذَّاتِ أَوْ جُوبِ

اللہ تعالیٰ فضل کرنے والے اور فضل کرنے میں مختار ہیں نہ تو انعام کرنا اس سے ایجاب بالذات کی وجہ سے صادر ہوتا ہے نہ ہی

عَلَيْهِ قَضِيَّةٌ لِسَوَابِقِ الْأَعْمَالِ حَتَّى يَسْتَحِقُّ بِهِ الْحَمْدَ وَالرَّابِعُ لِتَحْقِيقِ الْإِخْتِصَاصِ فَإِنَّهُ

بندوں کے سابقہ اعمال کا بدلہ ادا کرنے کیلئے اس پر واجب ہو کر صادر ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مستحق حمد بنے اور چوتھا وصف اختصاص کو محقق کرنے کیلئے

مِمَّا لَا يَقْبَلُ الشِّرْكَهَ فِيهِ وَتَضْمِينِ الْوَعْدِ لِلْحَامِدِينَ وَالْوَعْدِ لِلْمُعْتَرِضِينَ

ہے کیونکہ یہ ایسا وصف ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتا اور حمد کرنے والوں کیلئے وعدہ کو اور حمد سے اعراض کرنے والوں کیلئے وعید کو بھی تضمن ہے۔

تشریح: پہلے اجمالاً ذکر ہوا کہ ان صفات سے اللہ تعالیٰ کا مستحق حمد ہونا ثابت ہوتا ہے اب تفصیلاً ذکر فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صفت اول رب العالمین وجود دینے اور تربیت کرنے پر دل ہے اور جس نے جسکو وجود دیا اور تربیت کی وہ مستحق ہے کہ وجود دیا ہوا اور تربیت کیا ہوا شخص اس ذات کی حمد کرے تو رب العالمین کی استحقاق حمد پر دلالت اس طرح ہوئی اور رحمن و رحیم اللہ تعالیٰ کے انعام کرنے اور اس میں مختار ہونے پر دل ہے تو جس پر انعام کیا وہ اپنے منعم کے شکر یہ اور لائق حمد ہونے کو جانتا ہی ہے، یہاں انعام کرنے میں اللہ تعالیٰ کے مختار ہو کر انعام کرنے کو ذکر کیا اور فرمایا کہ یہ مختار ہونا استحقاق حمد سے ثابت ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ جو ذات کسی کا کوئی کام مجبور ہو کر (جس کو ایجاب بالذات سے تعبیر فرمایا) کرے یا اس پر کرنا واجب ہو (جیسے معتزلہ بندوں کے اعمال کی وجہ سے ان اعمال کا آخرت میں بدلہ دینا واجب کہتے ہیں) تو ایسی ذات لائق حمد نہیں ہوتی کیونکہ پھر تو اس نے کام کر کے محض اپنا فرض ادا کیا ہوگا اور جو اپنا فرض ادا کرے وہ فرض کے ادا کرنے پر لائق تعریف کیسے ہو سکتا ہے؟ تو الحمد سے ثابت ہونے والے اللہ کے استحقاق حمد سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا انعام کرنا اور آخرت میں اعمال کا بدلہ دینا با اختیار خود ہے واجب نہیں ہے۔ اور چوتھی صفت سے مستحق حمد ثابت ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ وہ کمال ہے جو ذات خداوندی کے سوا کسی کو حاصل نہیں وہ اکیلا روز جزا کا مالک ہوگا تو یہ

صفت بھی اللہ ہی کے مستحق حمد ہونے کو ظاہر کرتی ہے اس کے ساتھ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس چوتھی صفت میں حامدین کیلئے ثواب کا وعدہ اور حمد سے منہ موڑنے والوں کیلئے عذاب کی وعید بھی ہے کہ میں مالک ہوں اور ثواب و عذاب کروں گا۔

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ وَ وَصَفَ بِصِفَاتٍ عَظِيمِ

ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں، جب اللہ تعالیٰ نے مستحق حمد کا ذکر کیا اور اس کا صفات عظیمہ کے ساتھ موصوف ہونا بتایا تو اللہ

تَمَيَّزَ بِهَا عَنْ سَائِرِ الدَّوَابِ وَ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِمَعْلُومٍ مُّعَيَّنٍ خُوطِبَ بِذَلِكَ أَيْ يَأْمَنُ هَذَا شَأْنُهُ

تعالیٰ کی ذات سب ذات سے ممتاز ہوگئی اور (اس کے ساتھ) علم معلوم معین ذات کے ساتھ متعلق ہو گیا تو ان کلمات کے ساتھ خطاب کیا گیا یعنی اے وہ

نَحْصُكَ بِالْعِبَادَةِ وَالِاسْتِعَانَةِ لِيَكُونَ أَدْلُ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ

ذات جس کی یہ شان ہے ہم تجھے عبادت اور استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں تاکہ یہ اختصاص پر زیادہ دلالت کرے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بیان ہے کہ یہاں غائب کے صیغوں سے خطاب کے صیغوں کی طرف التفات ہے جس کے لیے نکتہ معنی اور نکتہ مرجح ہونا چاہیے، تو یہاں التفات کیلئے نکتہ معنی اور نکتہ مرجح کیا ہے نکتہ معنی وہ نکتہ ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب صحیح ہے، اور نکتہ مرجح وہ نکتہ ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ دوسرے اسلوبوں پر خطاب کے اسلوب کو کیوں ترجیح دی گئی؟ نکتہ معنی کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے اُس ذات کا ذکر ہوا جو لائق حمد ہے پھر اس کے عظیم اوصاف کا ذکر ہوا جس سے وہ ذات سب سے ممتاز و معلوم بالعلم ہوگئی تو ممتاز و معلوم بالعلم کو ممتاز بالمشاہدہ ٹھہرا کر خطاب کیا گیا ہے تو معنی ہوا کہ وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم تجھے عبادت و استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس نکتہ معنی کے بعد ”لیکون ادل علی الاختصاص“ سے نکتہ مرجح کو بیان فرمایا نکتہ مرجح کے کئی جزء ہیں، پہلا جزء یہ ہے کہ غائب کے صیغوں کے مقابلہ میں کاف خطاب سے اللہ تعالیٰ کے عبادت و استعانت کے ساتھ اختصاص پر زیادہ دلالت ہوتی ہے کیونکہ نفس اختصاص تو غائب سے بھی حاصل ہوتا ہے کیونکہ ایماہ بعد میں ضمیر منفصل غائب عامل سے مقدم ہے جبکہ اس کا حق مؤخر ہونا ہے اور تقدیم ماحققاً خیر اختصاص کا فائدہ دیتی ہے تو تخصیص کا فائدہ غائب کی صورت میں بھی تقدیم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے لیکن خطاب میں تخصیص پر دلالت زیادہ ہے وہ اس طرح کہ تقدیم کے ذریعہ اختصاص حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ اس طرح بھی اختصاص حاصل ہو رہا ہے کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنی میں تو نہیں ہے بلکہ کاف خطاب میں ممتاز بالا و صاف کے معنی ملحوظ ہیں تو کاف خطاب پر عبادت و استعانت کو مرتب کر کے ممتاز بالا و صاف ذات پر عبادت و استعانت کو مرتب کرنا ہے اور ممتاز بالا و صاف ہونا علت ہے اور عبادت و استعانت کا ترتیب معلول ہے اور یہ علت اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں کہ وہ ممتاز بالا و صاف ہو تو غیر سے انتفاء علت ہوا اور انتفاء علت انتفاء معلول کو لازم ہے لہذا اسوا ذات خداوندی کے کوئی بھی مستحق عبادت و استعانت نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ ہی عبادت و استعانت کا مستحق ہوگا۔

وَ التَّرَقُّیُّ مِنَ الْبُرْهَانِ إِلَى الْعَيَانِ وَالْإِتِّقَالِ مِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى الشَّهْوَ دِفْكَانَ الْمَعْلُومِ صَارَ

اور ترقی ہے دلیل سے معاینہ کی طرف اور غیبت سے حضوری کی طرف منتقل ہونا ہے گویا معلوم معاینہ میں آنے والا اور عقل میں

عَيَانًا وَ الْمَعْقُولَ مُشَاهِدًا وَ الْغَيْبَةَ حُضُورًا

موجود مشاہدہ ہونے والا ہو گیا اور غیبت میں موجود حضوری میں آ گیا۔

تکثیر یح: اس عبارت میں نکتہ مرتجہ کا دوسرا جزء ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رب العالمین سے مالک یوم الدین تک اللہ تعالیٰ کے اوصاف ذکر ہوئے اور ہر وصف ذات خداوندی کے وجود پر دال ہے اور ہر وصف اس کی ذات کی دلیل ہے تو یہ ذات خداوندی کے دلائل و براہین تھے اب ذات خداوندی اپنے دلائل کے ذریعہ گویا عیان ہو گئی اب اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور جس ذات کا مشاہدہ ہو رہا ہو وہ غیبت سے نکل جاتی ہے عقل ہونے کے بعد حسی ہو جاتی ہے تو اس سے خطاب نہ کلام کیا جاتا ہے اور یہی ایامک بعد کے ذریعہ کیا گیا۔

بَنَىٰ أَوَّلَ الْكَلَامِ عَلَىٰ مَا هُوَ مَبَادِي حَالِ الْعَارِفِ مِنَ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ وَالتَّأَمُّلِ فِي أَسْمَائِهِ

آغاز کلام کی بنیاد اس پر رکھی جو عارف کے ابتدائی حالات ہوتے ہیں یعنی ذکر و فکر اور اسماء الہی میں غور اور نعمتوں میں سوچنا اور اس کی کارگیریوں کے ذریعہ

وَالنَّظَرِ فِي آيَاتِهِ وَالِاسْتِدْلَالِ بِصَنَائِعِهِ عَلَىٰ عَظِيمِ شَانِهِ وَبَاهِرِ سُلْطَانِهِ ثُمَّ قَفِيَ بِمَا هُوَ

اس کی عظیم شان اور غالب بادشاہت پر استدلال کرنا، پھر اس کے بعد وہ لائے جو عارف کے آخری حالات ہوتے ہیں یعنی یہ کہ وہ وصول الی اللہ کی سوج

مُنْتَهَىٰ أَمْرِهِ وَهُوَ أَنْ يَخُوضَ لُجَّةَ الْوُصُولِ وَيَصِيرَ مِنْ أَهْلِ الْمُشَاهَدَةِ فَيَرَاهُ عَيْنًا وَيُنَاجِيهِ

میں گستا ہے اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھتا اور بالمشافہ رازدارانہ گفتگو کرتا ہے، اے اللہ: ہمیں معاہدہ کرتے ہوئے

شَفَاهَا، اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الْوَاصِلِينَ اِلَى الْعَيْنِ ذُوْن السَّامِعِيْنَ لِلْآخِرِ

ذات خداوندی تک پہنچنے ہوئے بندوں میں بتادے اپنی ذات کی طرف خبر سن لینے والوں میں سے نہ بنا (آمین)۔

تکثیر یح: اس عبارت میں خطاب کا نکتہ مرتجہ تصوف کے طرز کا بیان فرمایا اس کو سمجھنے کیلئے کچھ تمہید سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ جو شخص

مخلوق سے کٹ کر اللہ تعالیٰ تک پہنچنا چاہتا ہے اور کوشش کرتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) سالک (۲) عارف (۳) واصل، سالک

وہ ہے جو اپنے ظاہر کو اعمال ظاہرہ سے اور باطن کو اعمال باطنہ سے منور کرے اور ظاہری و باطنی اخلاق رذیلہ سے اپنے کو پاک کرے

تو اور عارف وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت کے اسباب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرے اللہ تعالیٰ کی

معرفت کے اسباب وہ ہیں جن کی طرف مصنف علیہ السلام نے اشارہ کیا یعنی ذکر و فکر اور اسماء و صفات الہی میں غور اور اس کی کارگیریوں

میں سوج کر اس کی عظمت پہچاننا وغیرہ، اور واصل وہ ہے جس کو مقام مشاہدہ حاصل ہو جائے، جب سالک کو اپنے حال میں استغراق

حاصل ہو جائے تو وہ عارف کے مقام تک پہنچ جاتا ہے عارف کے مقام کی ابتداء سالک کے مقام کی انتہاء ہے اور عارف کے مقام کی

انتہاء واصل کے مقام کی ابتداء ہے کیونکہ عارف کی سیر الی اللہ ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں غور و فکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ تک

پہنچنا چاہتا ہے اور مخلوق کا سلسلہ چونکہ ایک جگہ جا کر ختم ہو جاتا ہے اس لئے عارف کا مقام ایک جگہ جا کر ختم ہو جاتا ہے مگر جہاں اس کی

انتہاء ہے وہاں واصل کی ابتداء ہے واصل سیر فی اللہ کرتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں مستغرق ہوتا ہے اور اس کی ذات

و صفات کا کوئی کنارہ نہیں اس لئے واصل کے مقام کی انتہاء کہیں نہیں ہے اس کی سیر ختم نہیں ہوتی موت تک سیر رہتی ہے اور یہ

سیر جنت میں پہنچ کر بھی ختم نہ ہوگی۔

اب عبارت میں مذکور نکتہ مرتجہ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں کہ پہلے غائب کے طرز میں عارف کے ابتدائی حال کی طرف اشارہ ہے کہ وہ

اللہ تعالیٰ کی صفات اور کاریگریوں وغیرہ میں فکر اور ذکر اللہ پھر ایک نعبہ سے عارف کا انتہائی حال بیان فرمایا کہ وہ آخر میں مقام مشاہدہ میں ہو جاتا ہے جوواصل کا ابتدائی اور عارف کا انتہائی حال ہے کیونکہ یہاں خطاب سے مراد مشاہدہ ہی ہے کیونکہ خطاب اپنے سامنے والے کو کیا جاتا ہے۔

وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ التَّفَنُّنُ فِي الْكَلَامِ وَالْعُدُولُ مِنْ أُسْلُوبٍ إِلَى آخَرٍ تَطْرِيقًا لَهُ وَتَنْشِيطًا

اور عرب کی عادتوں میں سے ہے کلام میں کئی طرز لانا اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف عدول کرنا کلام کو جدید کرنے کیلئے اور سامع

لِلسَّمَاعِ فَيَعْدُلُ مِنَ الْخِطَابِ إِلَى الْغَيْبَةِ وَمِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى التَّكْلِيمِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى

میں چلتی لائے کیلئے تو خطاب سے غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور اس کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَقَوْلُهُ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِسَ سَحَابًا

حتیٰ اذا كنتم فی الفلك و جریں بہم اور و اللہ الذی ارسل الریح فتبیر سحاباً

فَسُقْنَاهُ وَقَوْلُ امْرَأِ الْقَيْسِ

فسقناه اور امرا القیس کا قول ہے:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِثْمِ وَ نَامَ الْخُلُوعِيُّ وَلَمْ تَرْقُدْ

(اے قیس) تیری رات اثم مقام میں لمبی ہو گئی اور فکر سے غالی ہو گیا اور تو نہ سو یا

وَبَاتَ وَ بَاتَ لَكَ لَيْلَةٌ كَلِيلَةٌ ذِي الْعَائِرِ الْأَرْمَدِ

اور اس نے (یعنی میں نے) رات گزاری اور اس کی رات گزری بھی گئی اس شخص کی رات کی طرح جو آنکھوں کے درد میں جھلائے آرام ہو

وَذَالِكَ مِنْ نَبَأِجَاءِ نَبِيٍّ وَ خُبْرَتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

اور یہ اس خبر کی وجہ سے ہوا جو میرے پاس آئی جو محمد کو ابو الاسود کے متعلق بتائی گئی (یعنی ابو الاسود کی موت کی خبر)۔

تفسیر: اس عبارت میں علم معانی والے علماء کے طرز پر نکتہ مرتبہ کو بیان فرمایا ہے کہ ال عرب کی عادت ہے تفنن فی العبارات یعنی کلام میں ایک اسلوب کو چلائے چلائے دوسرے اسلوب کی طرف چلے جاتے ہیں جس کو علم معانی والے التفات کہتے ہیں اور التفات کی چھ صورتیں ہیں مصنف ^۱ نے مختصر لفظوں میں ان کی طرف اشارہ کر دیا ① التفات من الغیبۃ الی الخطاب ② من الغیبۃ الی الحکم ③ من الخطاب الی الغیبۃ ④ من الخطاب الی الحکم ⑤ من الحکم الی الخطاب ⑥ من الحکم الی الغیبۃ جیسے حتیٰ اذا كنتم فی الفلك و جریں بہم میں خطاب کے صیغوں کے بعد بہم میں غیبت کی طرف التفات ہے اور و اللہ الذی ارسل الریح میں غیبت اور پھر سقناه میں تکلم ہے اور امرا القیس کے شعر میں کئی التفات ہیں مثلاً (علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق جو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح لگتا ہے) تطاول لیلک میں التفات من الحکم الی الخطاب ہے کیونکہ کہنا تھا تطاول لیلی، لیلک میں خود کو خطاب کر رہا ہے تو یہ بھی التفات ہے پھر خطاب سے بات و بات لہ میں التفات الی الغیبۃ ہوا پھر غیبت سے جاءنی و

خبر تہ میں التفات الی الحکم ہوا تو جیسے کلام عرب میں یہ التفات اور تفنن عام ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کے طرز پر التفات من الغیبۃ الی الخطاب فرمایا اور عرب کے اس تفنن و التفات میں دو فائدے ہیں اول کلام جدید ہو جاتا ہے اور کل جدید لذیذ مقول کے مطابق جدت آنے سے کلام میں لذت آ جاتی ہے، دوم ایک ہی کی طرح کی کلام سننے سننے اکتا سکتا ہے تو جب اسلوب بدلے گا تو اس میں جتنی آئے گی اور اکتاہٹ ختم ہوگی۔

فائدہ: یہ مختصر المعانی میں گذر چکا ہے کہ امام سکا کی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک التفات کیلئے ضروری نہیں کہ پہلے ایک طرز سے کلام ہو رہا ہو پھر دوسرے طرز پر کلام کیا جائے بلکہ اگر ابھی کلام کی ابتداء ہے اور مقام مثلاً ایک طرز کا تھا اور شکلم نے دوسرا طرز اختیار کیا تو یہ بھی التفات ہے اور پہلے سے ایک طرز چل رہا ہے اور پھر دوسرا طرز شروع کیا تو یہ بھی التفات ہے جمہور کے نزدیک التفات صرف یہ ہے کہ پہلے ایک طرز سے کلام ہو رہا ہو پھر دوسرے طرز سے شروع کیا جائے مزید تفصیل وہاں سے دوبارہ یاد کی جائے معنی رحمۃ اللہ کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک التفات کے متعلق امام سکا کی رحمۃ اللہ علیہ کا قول راجح ہے کیونکہ امر القیس کے اشعار تیسری قسم کی مثال ہونی مناسب ہے اور تیسری قسم کی مثال تب بنتی ہے جب تطاول لیلک میں بھی التفات مانیں ورنہ اگر ایسا نہ سمجھیں اور اس کے بعد کے الفاظ میں التفات مانیں تو اس کے بعد التفات من الخطاب الی الغیبۃ اور من الغیبۃ الی الحکم پایا جاتا ہے جبکہ ان دونوں کی مثالیں معنی اللہ اور پر آیات کی صورت میں ذکر کر چکے تو امر القیس کے اشعار مثالوں میں ذکر کرنا عبث ہوگا لہذا ان اشعار کا ذکر ظاہر کرتا ہے کہ یہ تیسری قسم کی مثال ہے اور سکا کی کاغذ ہب معنی اللہ کے نزدیک راجح ہے۔

وَ اِذَا ضَمِيرٌ مُنْصُوبٌ مُنْفَصِلٌ وَمَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْيَاءِ وَالْكَافِ اَوَّلُهَا حُرُوفٌ

اور اِذَا ضمیر منصوب منفصل ہے اور جو اس کے ساتھ لائق ہوتے ہیں یعنی یاء اور کاف اور حاء یہ حروف ہیں جو تکلم اور خطاب اور غیبت کے

زَبَدَتْ لِبَيَانِ الشُّكْلِ وَالْخَطَابِ وَالْغَيْبَةِ لَا مَحَلَّ لَهُا مِنْ الْاَعْرَابِ كَالْتَاءِ فِي اَنْتَ

جان کیلئے رائد کیے گئے ہیں ان کا کوئی محل اعراب نہیں ہے جیسے انت میں تاء اور اَرْثَيْتَکَ میں کاف کا محل اعراب نہیں ہے۔

وَالْكَافِ فِي اَرْتَيْتَکَ وَقَالَ الْخَلِيلُ اِيَّامُضَافٌ اِلَيْهَا وَاحْتِجَّ بِمَا حَكَاهُ عَنْ بَعْضِ

اور خلیل کہتے ہیں کہ اِذَا ضمیر ہے جو مضاف ہے (اور یاء اور کاف اور حاء مضاف الیہ اسم ہیں) اور انہوں نے حجت پکڑی بغض عرب سے منقول حکایت

الْعَرَبِ اِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّينَ فَاِيَّاهُ وَاِيَّا الشُّوَابَ وَهُوَ شَاذٌ لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَ

سے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچے تو اپنے کو جوان عورتوں سے اور جوان عورتوں کو اپنے سے بچالے (یعنی بیویوں نے کثرت جماع سے پرہیز کرے)

قِيلَ هِيَ الصُّمَائِرُ وَ اِيَّا عُمْدَةً فَاِنَّهَا لَمَّا فُصِّلَتْ عَنِ الْعَوَامِلِ تَعَدُّ النُّطْقُ بِهَا مُفْرَدَةً

اور یہ حکایت شاذ اور ناقابل اعتماد ہے۔ اور کہا گیا کہ یاء و کاف و حاء ضمیریں ہیں اور اِذَا ان کیلئے تک ہے کیونکہ جب یہ اپنے عوامل سے الگ ہوئے تو ان کو علیحدہ

لِضَمِّ اِلَيْهَا لِتُسْتَقِلَّ بِهِ وَقِيلَ الضَّمِيرُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَ قُرِءَ اِيَّاكَ بِفَتْحٍ

بولنا مشکل ہوا تو ان کے ساتھ اِذَا کو ملایا گیا تاکہ اس کے ذریعہ مستقل ہو جائے، اور کہا گیا کہ ضمیر مجموعہ ہے۔ اور اِيَّاكَ حمزہ کے فتح کے ساتھ اور اِيَّاكَ حمزہ کو اواسے

الْهَمْزَةُ وَهِيَكَ بِقَلْبِهَا هَاءٌ

بدل کر بھی پڑھا گیا ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں لفظ ایاک کے متعلق گفتگو فرمائی ہے اس بارے میں تین قول ہیں ① امام بیضاوی رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق جمہور کہتے ہیں کہ لفظ ایا ضمیر منصوب منفصل ہے اس کے بعد یاء اور کاف اور حاء صرف تکرار اور خطاب اور غیبت کے فرق کے بیان کیلئے آتے ہیں پھر جمہور میں دو قول ہیں باقی سب حضرات ایا کے بعد یاء حاء اور کاف کو حروف کہتے ہیں اس صورت میں ایاک وغیرہ مفرد ہوں گے لیکن امام ظلیل فرماتے ہیں کہ یاء حاء اور کاف اسماء ہیں نہ کہ حروف اور ایا ان کی طرف مضاف ہے اور یہ مضاف الیہ ہیں وہ بطور ثبوت اس حکایت کو پیش کرتے ہیں اذ ابلیغ الرجل السعین لایاء وایا الشواب اس میں ایا الشواب یقیناً مضاف و مضاف الیہ ہے تو جیسے یہاں ایا کی الشواب اسم کی طرف اضافت ہے ایسے ہی ایاک وغیرہ میں ایا مضاف اور کاف وغیرہ مضاف الیہ ہیں اور مضاف الیہ اسم ہوتا ہے تو یہ کاف وغیرہ اسم ہیں تو یہ مرکب ہوا امام بیضاوی نے پہلے قول کو ترجیح دی اور اس قول کو رد کیا اور فرمایا کہ اس حکایت سے امام ظلیل کا استدلال درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکایت شاذ اور غیر معتبر ہے لہذا رازاً یہ ہے کہ ایا ضمیر اور کاف وغیرہ حروف ہیں اور یہ مفرد ہے۔ ② دوسرا قول کو فیوں کا ہے کہ کاف یاء اور حاء ضمیریں ہیں یاء ضمیر ہی کی یاء ہے اور کاف ضمیر کی اور حاء ضمیر کی معمول منصوب ہے پھر ان عاملوں نے ان کو اپنے سے جدا کر دیا تو اب یہ ضمیریں اپنے سہارے پر کھڑی ہونے والی نہ تھیں تو ان کو سہارا چاہیے تھا تو ان سے پہلے ایا کو سہارے کے طور پر لایا گیا ③ تیسرا قول یہ ہے کہ ایا اور کاف وغیرہ کا مجموعہ ضمیریں ہیں نہ اکیلا کاف حاء وغیرہ اکیلا ایا ضمیر ہے اس لئے اب کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے اور وجہ ضعف یہ بیان کی گئی کہ اسماء ظاہرہ اور ضمائر میں ایا کو کوئی اسم موجود نہیں ہے جس کا آخر کاف حاء یاء وغیرہ کی طرف تبدیل ہوتا ہے واللہ اعلم۔

وَالْعِبَادَةُ أَقْصَى غَايَةِ الْخُضُوعِ وَالتَّذَلُّلِ وَ مِنْهُ طَرِيقٌ مُعَبَّدٌ إِلَى مُذَلَّلٍ وَ ثَوْبٌ ذُرُّ عِبَادَةٍ

اور عبادت خود کو اعتناء و درجہ کے عاجز اور ذلیل بنانے کو کہتے ہیں اور اسی سے طریق معبد ہے یعنی ذلیل کیا ہوا راستہ اور اسی سے ثوب ذر عبادت ہے جب

إِذَا كَانَ فِي غَايَةِ الصَّفَاقَةِ وَلِذَلِكَ لَا تُسْتَعْمَلُ إِلَّا فِي الْخُضُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى

کپڑا مضبوط بناوٹ میں ہو اسی لئے عبادت کا استعمال نہیں ہوتا مگر اللہ تعالیٰ کے سامنے اظہار عاجزی کیلئے۔

تفسیر: اس عبارت میں تَعَبُّد کے متعلق گفتگو فرمائی ہے کہ تعبد کا مصدر عبادت ہے اور عبادت کہتے ہیں انتہائی درجہ کا تذلل اور اظہار عاجزی کرنا اسی سے طریق معبد ہے یعنی ذلیل کیا ہوا راستہ، مراد وہ راستہ ہے جس پر بہت چلا گیا ہو قدموں نے اس کو بہت روندنا ہو، اسی طرح ثوب ذر عبادت بھی ہے ذلت والا کپڑا یعنی ایسا کپڑا جو بناوٹ میں سخت ہو ایسا کپڑا چونکہ مضبوط ہونے کی وجہ سے بہت دیر تک استعمال ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کو ثوب ذر عبادت ذلت والا کپڑا کہتے ہیں، بہر حال جب عبادت کا معنی ہوا انتہائی درجہ کا تذلل اور ایسا تذلل انہی کے سامنے ہو سکتا ہے جو بڑے بڑے انعام کرنے والا ہو جیسے وجود دینا اور زندگی بخشنا وغیرہ اور ایسا اللہ ہی ہے اس لئے عبادت صرف اللہ تعالیٰ کیلئے ہے۔

وَالِاسْتِعَانَةُ طَلَبُ الْمَعُونَةِ وَهِيَ اِمَّا ضَرُورِيَّةٌ اَوْ غَيْرُهَا وَالضَّرُورِيَّةُ مَا لَا يَتَأْتَى الْفِعْلُ دُونَهُ

اور استعانت ہمد طلب کرنے کو کہتے ہیں اور مدد یا ضروری ہوگی یا غیر ضروری، ضروری وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ ہو سکے

كَافِتِدَارِ الْفَاعِلِ وَتَصَوُّرِهِ وَحُصُولِ آلِهِ وَمَادَّةِ يُفَعَّلُ بِهَا فِيهَا وَعِنْدَ اسْتِجْمَاعِهَا يُوصَفُ

جیسے فاعل کا تصور ہونا اور فعل کا علم اور فعل کے آلہ کا اور اس مادہ کا حاصل ہونا جس کے ساتھ فعل کیا جاتا ہے

الرَّجُلُ بِالِاسْتِطَاعَةِ وَيَصِحُّ أَنْ يُكَلَّفَ بِالْفِعْلِ وَغَيْرُ الضَّرُورِيَّةِ تَحْصِيلُ مَا يَتَسَرَّبُ بِهِ الْفِعْلُ

ان سب کے جمع ہونے کے وقت آدمی کو استطاعت سے موصوف کیا جاسکتا ہے اور کسی فعل کا مکلف بنانا صحیح ہوگا اور غیر ضروری مدد

وَيَسْهَلُ كَالرَّاحِلَةِ فِي السَّفَرِ لِلْقَادِرِ عَلَى الْمَشْيِ أَوْ يُقَرَّبُ الْفَاعِلُ إِلَى الْفِعْلِ وَيُحْتَمَلُ عَلَيْهِ

ایسی چیز کا حاصل ہونا جس کے ذریعہ فعل آسان ہو جائے جیسے پیدل چلنے پر قادر کیلئے سفر میں سواری ہونا، یا ایسی چیز موجود ہو جو فاعل کو فعل کے قریب کرے

وَهَذَا الْقِسْمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ التَّكْلِيفِ

اور اس کو فعل پر ابھارے مدد کی اس قسم پر مکلف بنانے کی صحت متوقف نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے استعانت کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان فرمائی ہیں کہ استعانت ہمد طلب کرنے

کو کہتے ہیں باب استعمال کی سین تاء مطلب ماخذ کے معنی کیلئے ہوتی ہے پھر مدد کی دو قسمیں ہیں ایک مدد ضروری جس کے بغیر کسی کام

کا حکم کرنا اور مکلف بنانا صحیح نہیں ہے یہ وہ ہے جس میں چار چیزیں ہونا ضروری ہیں اول فاعل کو اس فعل پر قدرت ہو دوم اس فعل کا علم

بھی ہو سوم اس فعل کے کرنے کیلئے جس آلہ کی ضرورت ہے وہ آلہ بھی میسر ہو چہارم جس مادہ سے وہ کام بنتا ہے وہ مادہ بھی موجود ہو

ان چار چیزوں کے بغیر بندہ کسی فعل کا مکلف نہیں ہے اس پر اجماع ہے دوسری مدد غیر ضروری یہ وہ ہے کہ مذکورہ چاروں چیزیں حاصل

ہیں لیکن ان کے ساتھ ایسے اسباب بھی ہوں جن سے فعل کرنا آسان ہو جائے جیسے پیدل چل سکنے والے کیلئے سفر کی سواری، یا فاعل

فعل کے قریب ہو جائے جیسے فعل کی ترغیب و ترہیب کی باتیں سنانا، تو مدد ضروری کے ہوتے اس غیر ضروری کا بھی ہونا عقلاً مکلف

بنانے کیلئے ہرگز شرط نہیں ہے اس کے بغیر بھی مکلف بنانا صحیح ہے، ہاں صرف جیسا کہ اس کے جہاں اس کے بغیر مکلف نہیں

بنایا گیا، اس تقریر سے مصنف رحمہ اللہ نے فرقہ جبریہ اور قدریہ پر رد فرمایا ہے کہ فرقہ جبریہ انسان کو مجبور محض اور قدریہ انسان کو آزاد اور

سب کچھ کا مختار کہتے ہیں اس سے دونوں پر رد ہوا کہ انسان بالکل آزاد اور مختار نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مدد کا محتاج ہے اور قدریہ پر بھی

رد ہوا کہ انسان مجبور محض نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ قدرت رکھتا ہے جب ہی اللہ تعالیٰ نے اس کو مکلف بنایا اگر کچھ قدرت نہ رکھتا تو اللہ

تعالیٰ مکلف نہ بناتے بالفاظ دیگر کسب کی حد تک انسان قادر ہے مگر مشقت والے کاموں میں اللہ تعالیٰ کی مدد کا محتاج ہے۔

وَالْمُرَادُ طَلَبُ الْمَعُونَةِ فِي الْمُهِمَّاتِ كُلِّهَا أَوْ فِي آدَاءِ الْعِبَادَاتِ

استعانت سے مقصود تمام مہمات میں مدد طلب کرنا ہے یا ادائے عبادات میں مدد طلب کرنا ہے۔

تشریح: یعنی ناسعین کا مفعول یہ محذوف ہے اس کا حذف یا تو تعظیم کے ارادہ سے ہوا تو معنی ہوا ہم تجھ سے مدد مانگتے ہیں سب

مقاصد و مہمات میں اس صورت میں چونکہ عبادات اہم المہمات ہیں اس لئے وہ بطریق اولیٰ اس میں داخل ہوں گی۔ یا مفعول بہ کے

عموم کیلئے حذف نہیں ہوا اور اس کا متعلق محذوف مخصوص ہے تقدیر عبارت ہے ایاک نستعین فی اداء العبادات اس پر قرینہ مائل میں عبادت کا ذکر ہے۔

وَالضُّمِيرُ الْمُسْتَكِنُ فِي الْفِعْلَيْنِ لِلْقَارِي وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْحَفْظَةِ وَحَاضِرِي صَلَوةِ الْجَمَاعَةِ

دونوں فعلوں میں جو ضمیر مستتر ہے وہ قرأت کرنے والے اور اس کے ساتھ جو حافظ فرشتے ہیں اور جماعت کی نماز کے حاضرین کیلئے ہے

أُولَٰئِكَ وَلِسَائِرِ الْمُؤَحِّدِينَ أَدْرَجَ عِبَادَتَهُ فِي تَضَاعُفِ عِبَادَتِهِمْ، وَخَلَطَ حَاجَتَهُ بِحَاجَتِهِمْ

یا قاری اور سب موحدین کیلئے ہے، اپنی عبادت کو ان کی عبادت کے بیچ میں داخل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا

لَعَلَّهَا تُقْبَلُ بِرُكْنَيْهَا وَتُجَابُ إِلَيْهَا وَلِهَذَا شَرَعَتِ الْجَمَاعَةُ

تاکہ ان کی برکت سے منکور مقبول ہو جائے اسی لئے تو جماعت شروع ہوئی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ نمازی ایک ہے اور وہ نعتہ اور نستعین میں جمع کی ضمیر استعمال کر رہا ہے جبکہ یہ جمع تعظیم کیلئے تو ہو نہیں سکتی کیونکہ اپنی تعظیم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں اور مقام بھی اظہار عاجزی و تذلل کا ہے تو جمع کے بجائے واحد اعبد واستعین کیوں نہ لایا گیا؟ اور جمع کی ضمیر کا مصداق کون ہیں؟

جواب: اگر قاری نماز میں اکیلا ہے تو ضمیر جمع کا مصداق اس قاری کے ساتھ حافظ فرشتے ہیں، اور اگر باجماعت نماز پڑھ رہا ہے تو مصداق قاری کے علاوہ سب نمازی اور نماز میں شامل فرشتے ہیں، اور اگر نماز سے باہر فاتحہ پڑھ رہا ہے تو مراد خود قاری اور سب موحدین ہیں اس لئے ضمیر جمع لا نا درست ہے۔

ادرج عبادتہ: سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ضمیر مفرد سے ضمیر جمع کی طرف عدول کا نکتہ بیان فرمایا فرمایا کہ ضمیر جمع لا کر قاری نے اکیلا اپنا عابد ہونا ظاہر کرنے کے بجائے اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ شامل کرتے ہوئے اپنی عبادت دوسرے عابدین کی عبادت میں داخل کی اور اپنی استعانت دوسروں کی استعانت کے ساتھ ملائی تاکہ دوسروں کی برکت سے اس کی عبادت واستعانت بھی قبول ہو جائے کیونکہ عابدین میں مقبول عبادت والے اور مستجاب الدعوات حضرات بھی ہیں جیسے فرشتے اور انبیاء و اولیاء علیہم السلام تو جب اللہ تعالیٰ ان کی عبادت واستعانت کو قبول فرمائیں گے تو اس کے کرم سے امید کی جاتی ہے کہ اس عاجز کی عبادت واستعانت بھی قبول فرمائیں گے یہی نکتہ باجماعت نماز میں ہے کہ کئی نمازیوں کی نماز تو یقیناً قبول ہوگی تو ان کی برکت سے دوسروں کی نماز بھی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے قبول فرمائیں گے۔

وَقَدْ مَّ الْمَفْعُولُ لِلتَّعْظِيمِ وَالْإِهْتِمَامِ بِهِ وَلِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحَضَرِ وَلِذَلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رحمۃ اللہ علیہ

اور مفعول مقدم کیا گیا تعظیم کے لئے اور اس کی اہمیت کیلئے اور حضر پر دلالت کیلئے اسی لئے حضرت ابن عباس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا معنی ہے کہ

مَعْنَاهُ نَعْبُدُكَ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ، وَتَقْدِيمُ مَا هُوَ مُقَدَّمٌ فِي الْوُجُودِ وَالتَّبَيُّهُ عَلَى أَنَّ الْعَابِدِينَ يَنْبَغِي

اہم تیری عبادت کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے، اور اس کو مقدم کرنے کیلئے جو وجود میں مقدم ہے اور اس پر حمیہ کیلئے کہ عابد کی نظر

أَنْ يَكُونَ نَظَرُهُ إِلَى الْمَعْبُودِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَ مِنْهُ إِلَى الْعِبَادَةِ لِأَمِنْ حَيْثُ أَنَّهَا عِبَادَةٌ

اولاً ، بالذات معبود کی طرف ہونی چاہئے پھر اس سے اپنی عبادت کی طرف مگر عبادت کی طرف بھی اس حیثیت سے نہ کہ وہ اس سے

صَدَرَتْ عَنْهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا بِسَبَبِ شَرِيقَةٍ إِلَيْهِ وَ وَصْلَةٍ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْحَقِّ فَإِنَّ الْعَارِفَ

صادر ہونے والی عبادت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ عبادت اللہ کی طرف منسوب اچھی نسبت اور اس کے اور حق ذات کے درمیان تعلق کا ذریعہ ہے

الْمَا يَحِقُّ وَصُورُهُ إِذَا اسْتَفْرَقَ فِي مِلَاحِظَةِ جَنَابِ الْقُدُّسِ وَ غَابَ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى إِنَّهُ

کیونکہ عارف کا وصول تب ہی وجود میں آتا ہے جب پاکیزہ ذات میں مستغرق ہو اور اس کے ماسوا سے غائب ہو جائے حتیٰ کہ اپنی

لَا يَلَا حِظْ نَفْسُهُ وَلَا خَالِئِ مِنْ أَحْوَالِهَا لِأَمِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مِلَاحِظَةٌ لَهُ وَ مُتَسَبِّةٌ إِلَيْهِ وَ لِذَلِكَ

ذات کا اور اپنے حالات میں سے کسی حال تک کا تصور نہ رہے ہاں مگر اس حیثیت سے تصور ہو کہ وہ تصور اللہ تعالیٰ کے تصور کا ذریعہ اور اس کی طرف منسوب

فُضِّلَ مَا حَكَّى اللَّهُ عَنْ حَبِيبِهِ حَيْثُ قَالَ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا عَلَى مَا حَكَاهُ عَنْ كَلِيمِهِ

ہے ، اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے جو اپنے حبیب سے نقل فرمایا لا تحزن ان اللہ معنا اس کو اس سے افضل کہا گیا ہے جو اللہ نے اپنے کليم

حَيْثُ قَالَ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ

سے نقل کیا ہے ان معنی میں سہدین

تکثیر صیح : اس عبادت میں ایک سوال کا جواب ہے ، سوال : یہ ہوا کہ اصول یہ ہے کہ معمول مؤخر اور عامل مقدم ہو جبکہ یہاں ایسا معمول کو بعد اور نستعین عامل پر مقدم کیا گیا اور عاملوں کو مؤخر کیا گیا ہے وجہ کیا ہے ؟

جواب : تقدیم مفعول کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں (مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ وجہیں ذکر فرمائیں) اول : چونکہ ایسا سے ذات خداوندی مراد ہے اور اس ذات کی تعظیم اس میں ہے کہ ذکر میں پہلے ہو اس لئے ایسا معمول کو مقدم کیا ، دوم : عبادت و استعانت کا بندے کے معاملہ سے تعلق ہے اور بندے کے کاموں کے مقابلہ میں ذکر اللہ اہم ہے اور ایسا میں ذکر اللہ ہے اس لئے اس کا مقدم کرنا بندوں کے کاموں کی تقدیم سے اہم ہے ، سوم : معمول کا حق تاخیر ہے اور تقدیم ماحقالات خیر صر کا فائدہ دیتی ہے تو معمول کی تقدیم سے عبادت و استعانت کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر صر حاصل ہوگا جو عامل کے مقدم کرنے سے حاصل نہیں ہوتا چونکہ علامہ ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر صر حاصل ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صر حاصل ہونے کی دلیل پیش فرمائی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایسا بعد کا معنی یہ کیا کہ ہم تیری عبادت کرتے ہیں اور خیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے یہ معنی صر والا ہی ہے ، چہارم : ذات خداوندی تمام موجودات سے وجود میں مقدم ہے کہ اس کے وجود کی ابتداء نہیں باقی سب موجودات کی ابتداء ہے تو ذات خداوندی پر دال لفظ کو ذکر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ جو وجود مقدم ہے ذکر بھی مقدم ہو جائے ، پنجم : اس لئے ایسا کو مقدم کیا گیا کہ عابد کو سمجھایا جائے کہ اس کی نگاہ اولاً بالذات اللہ تعالیٰ پر ہونی چاہئے ثانیاً اپنی عبادت پر نگاہ ہو مگر عبادت پر نگاہ بھی اس حیثیت سے ہو کہ اس عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور اللہ تعالیٰ سے تعلق کا ذریعہ ہے نہ اس حیثیت سے کہ عبادت مجھ سے صادر ہوئی کیونکہ عارف کو وصول الی اللہ حاصل ہی تب ہوتا ہے جب اس کی نگاہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہو غیر اللہ سے نگاہ ہٹ

جائے حتیٰ کہ اس کی نگاہ اپنی ذات سے بھی اور اپنے کسی حال عبادت وغیرہ سے بھی اٹھ جائے اپنے حال کی طرف نگاہ ہو تو اس حیثیت سے کہ یہ حال مجھے اللہ تک پہنچانے والا اور اس کی طرف ہونے کی نسبت رکھنے والا ہے، اسی نکتہ کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو فرمایا ان معی ربی سہلین اس میں چونکہ اولاً معی کے اندر اپنی ذات کا ذکر مقدم کیا رہی کا ذکر مؤخر کیا تو گویا اولاً نگاہ اپنے پر ہوئی ثانیاً رب پر اس لئے اس کے مقابلہ میں نبی کریم ﷺ کا مقولہ ان اللہ معنا زیادہ بہتر قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں اولاً اللہ تعالیٰ کا ثانیاً اپنی ذات کا ذکر ہے۔

وَكُرِّرَ الضَّمِيرُ لِلتَّصْيُصِ عَلَى أَنَّهُ الْمُسْتَعَانُ بِهِ لَا غَيْرُ

اور ضمیر کرر لائی گئی اس پر تصریح کرنے کیلئے کہ اللہ ہی ہے جس سے استعانت کی جائے نہ کہ اس کا غیر

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال ہوا کہ ایک دفعہ ایاک ضمیر فعبد کے ساتھ ذکر ہونے کے بعد دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی عبارت ایاک نعبد و نستعین ہوتی تو پھر دوبارہ نستعین کے ساتھ ایاک کیوں لایا گیا؟ جواب دیا کہ نعبد کے ساتھ ایاک سے عبادت کا اللہ تعالیٰ کیلئے حصر ثابت ہو رہا تھا جب نستعین کے ساتھ ایاک نہ ہوتا تو ایک وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ چونکہ ایاک نعبد و نستعین میں دونوں فعلوں کیلئے ایک ایاک ہے تو مطلب یہ ہے کہ عبادت و استعانت کا مجموعہ اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے لیکن ہر ایک اکیلے اکیلے اللہ کے ساتھ خاص نہیں اس لئے استعانت جیسے اللہ سے ہو سکتی ہے غیر اللہ سے بھی ہو سکتی ہے یا نستعین کے ساتھ ایاک نہ ہونے سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید اس کی تقدیر عبارت نستعین ہک ہو اس طرح تقدیم و محذات اخیر سے جو حصر حاصل ہو رہا تھا وہ حصر نستعین میں نہ رہتا تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے نستعین کے ساتھ دوبارہ ایاک لاکر ظاہر کیا گیا کہ عبادت کی طرح استعانت بھی اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے چاہے عبادت اور استعانت علیحدہ علیحدہ بھی ہوں۔

وَقَدِمَتِ الْعِبَادَةُ عَلَى الْإِسْتِعَانَةِ لِيَتَوَافَقَ رُؤُوسُ الْأَيِّ وَيُعْلَمَ مِنْهُ أَنَّ تَقْدِيمَ الْوَسِيلَةِ عَلَى

اور عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا تاکہ آیات کے سرے موافق رہیں اور اس سے یہ معلوم ہو کہ طلب حاجت سے پہلے وسیلہ پیش کرنا

طَلَبُ الْحَاجَةِ أَدْعَى إِلَى الْإِجَابَةِ وَأَقُولُ لَمَّا نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْعِبَادَةَ إِلَى نَفْسِهِ أَوْهَمَ

حاجت کی قبولیت کا زیادہ باعث ہے، اور میں کہتا ہوں کہ جب تکلم نے عبادت کو اپنی طرف منسوب کیا تو اس بات نے سمجھا

ذَلِكَ تَجَبُّؤًا وَاعْتِدَادًا مِنْهُ بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ فَعَقِبَهُ بِقَوْلِهِ لَهُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ لِيَذُلَّ عَلَى إِنْ

اور جو عبادت اس سے صادر ہوئی اس کے قابل وقعت سمجھنے کا وہم پیدا کیا تو اس کے پیچھے و ایاک نستعین لائے تاکہ اس پر دلالت کرے کہ

الْعِبَادَةُ أَيْضًا مِمَّا لَا يَتِمُّ وَلَا يَسْتَبِ لَهُ إِلَّا بِمَعُونَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيقٍ

عبادت بھی تو نام اور درست نہیں ہو سکتی مگر اللہ کی طرف سے مدد و توفیق سے۔

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ عبادت (اور اس جیسے اعمال) اللہ تعالیٰ کی مدد کے بغیر نہیں ہو سکتے تو پہلے استعانت کا ذکر ہوتا پھر عبادت کا کہ پہلے مدد مانگنا ہوتا پھر اس کی مدد سے عبادت والا عمل تو عبادت کو پہلے اور استعانت کو بعد میں کیوں ذکر کیا گیا؟ جواب: میں مصنف علیہ السلام نے اس کی تین وجہیں بیان کیں اول: یہ کہ نعبد پہلے اور نستعین بعد میں

ذکر کرنے سے آیات کے سرے برابر ہو گئے کہ سب آیات کے آخر میں حرف ساکن ماقبل یاء ہوئے بعد میں لانے سے یہ توافقی حاصل نہ ہوتا دوسرے: نستعین میں طلب حاجت ہے اس سے پہلے بعد لانے سے اشارہ ہوا کہ طلب حاجت سے پہلے اللہ کے حضور کسی عمل مثلاً عبادت وغیرہ کا وسیلہ پیش کیا کرو اس سے دعا قبول ہونے کی زیادہ امید ہے، سوم ایاک بعد میں جب حکم نے اپنی عبادت کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہم ہوتا کہ عابد کو اپنی عبادت پر ناز ہے اور اپنی عبادت کو قابل وقعت سمجھ رہا ہے اور یہ خیال کر رہا ہے کہ میں نے ایک بڑا عمل کیا تو مجھے اللہ سے بڑی چیز ملنی چاہیے تو اس وہم پر بعد میں و ایاک نستعین لا کر تمبیہ ہے کہ جناب! آپ تو سب معاملات میں اللہ تعالیٰ کی مدد کے محتاج ہیں تو عبادت جیسے اہم عمل میں بطریق اولیٰ محتاج ہیں وہ آپ سے اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر ادائیگیسے ہو سکتا ہے، یاد رہے کہ یہ نکتہ مصنف رحمہ اللہ سے پہلے امام رازی رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کا قول کہنا بظاہر اس نکتہ کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے اس لئے کہیں گے کہ اقوال بمعنی اختصار ہے کہ میرے نزدیک عقار یہ توجیہ ہے۔

وَقِيلَ الْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنَى نَعْبُدُكَ مُسْتَعِينِينَ بِكَ

اور ایک قول یہ ہے کہ و ایاک نستعین میں واو حالیہ ہے تو معنی ہوا کہ ہم تیری عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ آپ سے مدد چاہتے ہیں۔
تشریح: لیکن یہ قول ضعیف کہا گیا ہے کیونکہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق یہ قول محل نظر ہے کیونکہ مضارع مثبت حال ہو (جیسے یہاں بن رہا ہوگا) تو اس کو ذوالحال سے ربط دینے کیلئے صرف ضمیر لائی جاتی ہے اس کے ساتھ واو نہیں لائی جاتی، واو توجب ہوتی ہے جب حال جملہ اسمیہ ہو جبکہ یہاں حال جملہ اسمیہ نہیں ہے، مگر اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم اس سے پہلے نحن ضمیر مقدر مانیں گے یعنی نحن ایاک نستعین اب یہ حال جملہ اسمیہ بنے گا اور صرف واو آنا صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مضارع مثبت ہو تو حال سے ربط کیلئے ضمیر ضروری ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جب مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو جبکہ یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول مذکور ہے لہذا یہاں وہ قاعدہ جاری ہی نہ ہوگا اور ربط کیلئے صرف واو بھی کافی ہوگی۔

وَقُرِئَ بَكْسِرِ النَّوْنِ فِيهِمَا وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي تَمِيمٍ فَإِنَّهُمْ يُكْسِرُونَ حُرُوفَ الْمُضَارِعَةِ

اور بعد و نستعین دونوں میں نون کے کسرہ کے ساتھ بھی قرأت ہے اور یہ بنو تميم کی لغت ہے کہ وہ یاء کے سوا باقی حروف مضارع کو کسرہ دیتے
سَوَى الْيَاءِ إِذَا لَمْ يُنْضَمْ مَا بَعْدَهَا
ہیں جب ان کا مابعد حرف مضموم نہ ہو۔

تشریح: یہ ایک قرأت شاذہ کا ذکر ہے کہ نَعْبُدُ اور نَسْتَعِينُ نون کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے بقول مصنف رحمہ اللہ بنو تميم کی لغت ہے وہ یاء کے سوا باقی حروف مضارع کو کسرہ دیتے ہیں بشرطیکہ ان کا مابعد مضموم نہ ہو اور یہ ثلاثی مجرد اسخ اور ثلاثی مزید میں جب ماضی کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو توجب کسرہ دیتے ہیں مجرد میں کسرہ اس لئے تاکہ ماضی کے مکسور المعین ہونے پر دلالت ہو اور مزید میں اس لئے تاکہ ماضی کے مکسور الحرف الاول پر دلالت ہو، اور یاء پر کسرہ اس لئے نہیں دیتے کہ یاء حرف علت ضعیف ہے اور کسرہ ثقل ہے تو ضعیف پر ثقل حرکت آنا جائز نہیں ہے، یاد رہے کہ چونکہ بعد از نصر ہے اور حرف مضارع کو کسرہ دینے کا قاعدہ اسخ سے

متعلق ہے اس لئے اس پر یہ قاعدہ جاری نہ ہونا چاہیے جبکہ مصنف دونوں میں کسر دینے کا ذکر فرما رہے ہیں تو علامت مضارع کو کسرہ دینے والے لوگوں کے نزدیک تو باب نصر سے ہونے کی وجہ سے یہ قرأت شاذ ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس لئے شاذ کہیں گے کہ نون کا بعد مضموم نہیں بلکہ عین ساکن ہے۔

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بَيَانٌ لِلْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَأَنَّهُ قَالَ كَيْفَ أُعِينُكُمْ فَقَالُوا إِهْدِنَا

ہماری رہنمائی فرمائیے راستہ کی طرف مانگی ہوئی مدد کا بیان ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے پوچھا تمہاری مدد کیسے کروں؟ تو بندوں نے عرض کیا اہدنا

أَوْ إِفْرَادًا لِّمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ

یا مقاصد میں سے جو مقصود اعظم ہے اس کا علیحدہ ذکر ہے۔

تفسیر صریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ”اھدنا الصراط المستقیم“ کے متعلق دو احتمال ذکر کئے ہیں ایک یہ کہ اس کو الگ مستقل جملہ مانا جائے دوم یہ کہ یہ جملہ مستانہ ہو اگر جملہ مستانہ ہو تو جملہ مستانہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ بھی سوال مقدر کا جواب ہوگا کہ جب بندوں نے اللہ تعالیٰ سے ایاہک نسعین میں تمام مہمات میں مدد مانگی تو اللہ تعالیٰ نے پوچھا کس طرح تمہاری مدد کروں؟ تو بندوں نے جواب میں عرض کیا اھدنا الصراط المستقیم تو یہ جملہ معویہ مطلوبہ کا بیان ہے اور بیان اور بین میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ اور گزشتہ کلام کے درمیان حرف عطف لانے کی ضرورت نہ ہوئی، اور اگر اس کو جملہ مستقلہ مانا جائے تو جب بندے نے تمام مہمات میں اللہ تعالیٰ سے مدد مانگی تو پھر تمام مہمات میں سے جو سب سے بڑھ کر مقصود اعظم ہے اھدنا الصراط المستقیم میں اس کو اللہ تعالیٰ سے طلب کیا یعنی صراط مستقیم تک پہنچنا

وَالْهُدَايَةُ دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ وَلِذَلِكَ تُسْتَعْمَلُ فِي الْخَيْرِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاهْدُوهُمْ

اور ہدایت ایسی رہنمائی کا نام ہے جو اسباب طاعت پیدا کرنے کی جائے، اسی لئے یہ خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فاهدوہم الی“

إِلَى صِرَاطٍ الْجَحِيمِ عَلَى التَّهْكِيمِ، وَمِنْهُ الْهُدَايَةُ وَهُوَ آدِي الْوَحْشِ

صراط الجحیم “ میں ہدایت کا استعمال بطور استہزاء ہے، اور اسی سے ہدیہ (یعنی تحفہ) ہے (جو دلیل محبت ہے) اور ہوا دی الوحش

لِمُقَدِّمَاتِهَا

بھی ہے وحشی جانوروں سے آگے جانے والے جانوروں کے لیے (کہ وہ بھی خیر خواہ اور رہنما ہوتے ہیں)

تفسیر صریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اھدنا میں ہدایت کے معنی بیان کر رہے ہیں، تہذیب کی شرح شرح تہذیب (منطق) کے حوالہ میں تفصیل سے ہدایت کے دو معنی ایصال الی المطلوب اور ارشاد الطریق اور ہر ایک پر اعتراض اور جواب بیان ہوئے ہیں علم کے طالبوں کیلئے پڑھی ہوئی بات کو دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں مگر محض بطور یاد دہانی ذکر کرتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی کئے گئے اول ایصال الی المطلوب کہ مطلوب تک پہنچانے والی رہنمائی مثلاً آدمی نے کسی بستی کا راستہ پوچھا آپ نے اس کو اس بستی میں پہنچا دیا اگر ہدایت کے یہ معنی ہوں تو اشکال پیدا ہوا کہ اما لعمود فہدیناہم فاستحبوا العمی علی الہدای میں یہ معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ مطلب یہ ہوا کہ ہم نے قوم خود کو حق تک پہنچا دیا پھر گمراہ ہو گئے، حالانکہ حق تک پہنچ کر کوئی گمراہ نہیں ہوتا، ہدایت کا دوسرا

معنی ارادة الطريق ہے یعنی مطلوب کا راستہ دکھادینا چاہے آدمی اس راستہ پر چلے یا نہ، اور مطلوب تک پہنچے یا نہ، اس معنی پر اشکال پیدا ہوا کہ یہ معنی انک لا تہدی من احببت میں نہیں ہو سکتا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لفظ ہدایت الی یا لام کے ذریعہ متعدی ہو تو اس کا معنی ارادة الطريق کا ہوگا اور جب متعدی بنفسہ ہوگا تو معنی ایصال الی المطلوب ہوگا، پھر اشکال ہوا کہ انا ہدیناہ السبیل اما شاکراً و اما کفوراً میں متعدی بنفسہ ہے مگر ایصال الی المطلوب کا معنی درست نہیں کیونکہ ایصال الی المطلوب کے بعد شاکراً نہیں ہو سکتا، جواب: دیا گیا کہ یہاں حرف الی محذوف ہے انا ہدیناہ الی السبیل یہی توجیہ و ہدیناہ النجدین میں ہوگی الی النجدین۔

مصنف رحمہ اللہ ان سے ہٹ کر ہدایت کے معنی بیان کرتے ہیں کہ ہدایت یہ ہے کہ اسباب طاعت پیدا کر کے رہنمائی کرنا، اور اسباب طاعت پیدا کرنا خیر ہے اس لئے ہدایت خیر میں استعمال ہوتا ہے شر میں استعمال نہیں ہوتا، یہ معنی ایصال الی المطلوب اور ارادة الطريق دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

اس پر اشکال پیدا ہوا کہ آپ نے کہا کہ ہدایت کا استعمال خیر میں ہوتا ہے جبکہ قرآن مجید میں ہے فاهدوہم الی صراط الجحیم جہنم کی طرف رہنمائی کیلئے ہدایت استعمال ہوا اور جہنم خیر نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں ہدایت کا استعمال بطور استہزاء ہے جیسے بخیل کو بھی کہنا بزدل کو بہادر کہنا بطور استہزاء ہوتا ہے۔

وَالْفِعْلُ مِنْهُ هَدَى وَ أَصْلُهُ أَنْ يُعْدَى بِاللَّامِ أَوْ إِلَى فَعُوْمِلَ مَعَهُ مُعَامَلَةً إِخْتَارَ فَيُ قَوْلُهُ

اور ہدایت کا فعل ہاضی ہدی ہے، اس میں اصل یہ ہے کہ یہ (مفعول ثانی کی طرف) لام یا الی کے ذریعہ متعدی ہو، پھر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے

تَعَالَى وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ

فرمان "و اختار موسیٰ قومه" کے "اختار" کا معاملہ کیا گیا ہے:-

تفسیر صیح: یعنی ہدایت فعل ناقص از جنوب ہے ماضی ہدی آتی ہے اصل کے اعتبار سے تو اس کا استعمال لام یا الی کے ذریعہ متعدی ہو کر ہے مگر جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "و اختار موسیٰ قومه" اصل میں من قومه تھا مگر حرف من حذف کر کے براہ راست متعدی کیا گیا ایسے ہی ہدایت لام اور الی کے بغیر متعدی بنفسہ ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے۔

و هِدَايَةُ اللَّهِ تَتَوَعُّدُ أَنْوَاعاً لَا يُحْصِيهَا عَدُّ لَكِنَّهَا تَنْحَصِرُ فِي أَجْنَاسٍ مُتَرْتِبَةٍ الْأَوَّلُ إِفَاضَةٌ

اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت اتنی انواع پر مشتمل ہے جن کو کوئی عدد محفوظ نہیں کر سکتا لیکن ہدایت کی بارتیب اجناس میں بند ہو جاتی ہے (مصنف رحمہ اللہ نے چار

الْقُوَى الَّتِي بِهَا يَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ مِنَ الْإِهْتِدَاءِ إِلَى مُصَالِحَةٍ كَالْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحَوَاسِ

تسین بیان کی ہیں) اول وہ قوی (اعضاء) عطا کرنا جن کے ذریعہ آدمی اپنے مصالح تک راہ پانے کی قدرت رکھے جیسے قوت عقلیہ اور حواس

الْبَاطِنَةِ وَالْمَشَاعِرِ الظَّاهِرَةِ وَالثَّانِي نَصْبُ الدَّلَائِلِ الْفَارِقَةِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّلَاحِ

باطنہ اور حواس ظاہرہ، دوم ایسے دلائل قائم کرنا جو حق و باطل اور صلاح و بگاڑ کے درمیان تیز

وَالْفَسَادِ إِلَيْهِ أَشَارَ حَيْثُ قَالَ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ وَقَالَ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَجَبُوا لِعَمِّي عَلَى

پیدا کریں اسی قسم کی طرف اللہ تعالیٰ نے یہ فرماتے ہوئے اشارہ فرمایا "وہدیناہ النجدین" اور فرمایا "فہدیناہم فاستجبوا لعمی علی الہدیٰ"

الْهُدَىٰ وَالثَّالِثُ الْهَدَايَةُ بِإِرْسَالِ الرُّسُلِ وَأَنْزَالِ الْكُتُبِ وَأَيَّاهَا عَنِي بِقَوْلِهِ وَجَعَلْنَاهُمْ

سوم پیغمبر بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر ہدایت کرنا، یہی ہدایت مراد ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وجعلناہم"

أَيُّمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَقَوْلِهِ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

ایمۃ یہدون بامرنا اور "ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم" سے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہدایت اگرچہ اپنی انواع کے اعتبار سے لامتناہی ہے لیکن اجناس کے اعتبار سے اس کی چار جنسیں ہیں اور وہ ہر ترتیب میں یعنی پہلے اول ہوگی تو پھر دوسری پھر تیسری ہوگی اور پھر چوتھی حاصل ہوگی۔

اول: اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسے قوی یعنی اعضاء دیئے جن سے اپنی مصالح تک رہنمائی حاصل کر سکتا ہے مراد قوت عقلیہ اور حواس ظاہرہ ہاتھ، پاؤں، ناک، کان، آنکھیں وغیرہ اور حواس باطنہ دل و دماغ، ان اعضاء کے ہوتے ہی ہدایت کی دوسری قسم تک رہنمائی ملتی ہے، دوم: اللہ تعالیٰ نے دنیا میں حق و باطل اور درستی و بگاڑ کے درمیان تمیز کیلئے دلائل قائم کئے انسان اپنے قوی یعنی قوت عقلیہ و حواس ظاہرہ و باطنہ کے ذریعہ دنیا میں قائم دلائل سے اللہ تعالیٰ کی توحید اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور قیامت کی حقانیت سمجھ سکتا ہے:

وَلَمْ يَكُنْ لَكَ شَيْءٌ لَّا آيَةً تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "وہدیناہ النجدین" اور "فہدیناہم فاستجبوا لعمی علی الہدیٰ" میں ہدایت سے یہی قسم مراد ہے کہ قوم مٹو اور ہر انسان کے سامنے دنیا میں قائم دلائل توحید اور نبیوں کی نبوت کی صداقت بذریعہ معجزات اور قیامت کی حقانیت کے دلائل قائم ہیں اور قائم تھے اپنے حواس ظاہرہ و باطنہ و قوت عقلیہ کے ذریعہ یہ سب سمجھ سکتے تھے اور سمجھ سکتے ہیں۔

سوم: بعض احکام ایسے ہیں جن کے سمجھنے کیلئے قوت عقلیہ اور حواس ظاہرہ و باطنہ کام نہیں دیتے وہاں وہ ذریعہ ضروری ہے جو قوت عقلیہ سے بھی اوپر ہے یعنی وحی ایسے احکام کی طرف ہدایت رسولوں کو بھیجنے اور ان پر کتابوں کو نازل کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے اس قسم کیلئے اللہ تعالیٰ نے پیغمبر بھیجے اور آسمانی کتابیں نازل فرمائیں، اللہ تعالیٰ کے فرمان جعلناہم ایمۃ یہدون بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اور "ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم" میں ہدایت بانزال الکتاب کی طرف اشارہ ہے،

وَالرَّابِعُ أَنَّ يُكْشِفَ عَلَى قُلُوبِهِمُ السَّرَائِرَ وَيُرِيَهُمُ الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ بِالْوَحْيِ أَوْ بِالْإِلَهَامِ

چوتھی قسم کی ہدایت یہ ہے کہ بندوں کے دلوں پر زاریں باتیں کھول دے اور چیزیں اپنی حقیقتوں کے ساتھ دکھائے، یہ وحی کے ذریعہ ہوگا یا الہام

وَالْمَنَامَاتِ الصَّادِقَةِ وَهَذَا قِسْمٌ يَخْتَصُّ بِنَبِيِّهِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَأَيَّاهُ عَنِي بِقَوْلِهِ أُولَٰئِكَ

بائچہ خوابوں کے ذریعہ ہوگا ہدایت کی اس قسم کو حاصل کر لینے کے ساتھ انبیاء اور اولیاء علیہم السلام مخصوص ہیں، اللہ تعالیٰ کے فرمان "اولئک"

الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهَدَاهُمْ اقْتَدِهْ وَقَوْلِهِ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

الذین ہداهم اللہ فبہداهم اقتدہ اور "والذین جاهدوا فینا لنہدینہم سبلنا" میں ہدایت سے یہی قسم مراد ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ہدایت کی چوتھی قسم بیان ہوئی ہے کہ ریاضات و مجاہدات کے بعد اللہ تعالیٰ بندوں کے دلوں پر راز کی باتیں کھولتے ہیں اور چیزوں کی حقیقتیں معلوم ہوتی ہیں یہ راز کی باتیں اور چیزوں کے حقائق معلوم ہونا وحی کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کیلئے ہوتا ہے اور الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ اولیاء کرام رحمہم اللہ کیلئے ہوتا ہے اور پہلی تین قسم کی ہدایت حاصل ہونے کے بعد یہ قسم حاصل ہوتی ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اولئک الذین ہدی اللہ فہداهم اقتدہ میں اور والدین جاہدوا فیہا لنہدینہم مسلنا میں ہدایت سے یہی چوتھی قسم مراد ہے وجہ یہ ہے کہ ① جب مبتداء کی خبر معروف بلام جنس ہو تو اس خبر کا مبتداء پر حصر ہوتا ہے اور اسم موصول کا حکم بھی معروف بلام جنس کا ہے تو خبر کے اسم موصول ہونے کی صورت میں بھی خبر مبتداء پر حصر ہوگی یہاں اولئک مبتداء ہے جس کی خبر اسم موصول ہے تو چونکہ اولئک کا مشار الیہ سابق میں مذکور انبیاء علیہم السلام ہیں تو آیت میں مذکور ہدایت کا انبیاء علیہم السلام پر حصر ہوا اور ظاہر ہے کہ پہلی تین قسم کی ہدایت کسی طبقہ میں منحصر نہیں ہے معلوم ہوا کہ آیت چوتھی قسم کی ہدایت ہے جس کی ایک صورت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے، ② دوسرا اصول یہ ہے کہ اگر مبتداء اسم موصول ہو اور اس کا صل فعل یا ظرف ہو تو وہ مبتداء مضمون معنی شرط کو اور اس کی خبر مضمون معنی جزا کو ہوتی ہے آیت والدین جاہدوا فیہا میں یہی ہے تو آیت کے مفہوم کے مطابق ہدایت مکمل مشروط ہوئی مجاہدہ کے ساتھ اور ظاہر ہے کہ پہلی تین قسم کی ہدایت کیلئے مجاہدہ کی ضرورت نہیں تو لا محالہ آیت میں مذکور چوتھی قسم کی ہدایت ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی ہدایت کی یہ چار قسمیں ہیں۔

لَا تَمْلُؤْ بُ إِثْمًا بِزَادَةٍ مَّا مَنَحُوهُ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْقَبَاتِ عَلَيْهِ أَوْ حُصُولِ الْمَرَاتِبِ الْمُرْتَبَةِ

(تو اہلنا سے) مطلب ہدایت یا اس ہدایت پر زیادتی اور حاصل شدہ پر ثابت قدمی ہے جو ہدایت ملائے گئے ہیں یا اس ہدایت پر مرتب ہونے والے مراتب کا

عَلَيْهِ، فَإِذَا قَالَ الْعَارِفُ الْوَاصِلُ عَنِي بِهِ أَرْشِدُنَا طَرِيقَ السَّيْرِ فَيَكُ لِمَنَحُو عَنَّا ظُلُمَاتٍ

حاصل ہونا مطلوب ہے تو جب عارف واصل اس کو کہتا ہے تو اس سے فرما دیتا ہے کہ ہماری رہنمائی فرما اپنے میں میرے راستے کی تاکہ ہم سے ہمارے حالات کی

أَخْوَالِنَا وَ تَمِيطْ غَوَايِسِي أَبَدًا إِنَّا لَنَسْتَضِيءُ بِنُورِ قُدْسِكَ فَتَرَاكَ بِنُورِكَ

تاریکیاں مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے پردے اٹھ جائیں تاکہ آپ کی پاک ذات کے نور سے روشنی حاصل کریں اور آپ کو آپ کے نور سے دیکھیں۔

تشریح: سوال ہوا کہ سورہ فاتحہ پڑھنے والے جب اہلنا الصراط المستقیم تک پہنچتے ہیں تو پہلے کے کلمات میں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو لائق حمد کہتے اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے قائل ہوتے ہیں اور اسی کو عبادت و استعانت کے لائق سمجھتے اور بیان کرتے ہیں تو ان باتوں کے اظہار سے ان کا ہدایت یافتہ ہونا واضح ہو رہا ہے تو جب وہ ہدایت یافتہ ہوئے تو پھر ان کا اہلنا کہنا تحصیل حاصل ہے، خصوصاً جب واصل یہ کہے تو ظاہر ہے کہ اس کیلئے تحصیل حاصل ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اسی کے جواب میں یہ عبارت ذکر کی فرمایا کہ ان کا اہلنا کہنا تحصیل حاصل نہیں ہے بلکہ اہلنا سے مقصود حاصل شدہ ہدایت پر ثابت قدمی طلب کرنا ہے اور حاصل شدہ ہدایت میں اضافہ کی طلب ہے، جس کے حاصل کرنے کی گنج حاصل کی طلب نہیں ہے، یا ہدایت یافتہ ہونے پر جو مراتب ملیں گے اہلنا سے ان مراتب کی طلب مقصود ہے اور وہ چونکہ حاصل نہیں ہیں اس لئے ان کے حصول کی طلب تحصیل حاصل نہیں ہے، اور جب واصل اہلنا الصراط المستقیم کہتا ہے تو اس کے حق میں بھی

تحصیل حاصل نہیں ہے کیونکہ واصل درجہ وصول تک پہنچنے سے پہلے سیر الی اللہ کر رہا تھا اب وصول کے بعد سیر فی اللہ شروع کر چکا ہے اور سیر فی اللہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمال میں مستغرق ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی حقیقت کی طرح اس کی صفات بھی لامتناہی ہیں جن کا کنارہ نہیں ہے، تو وصال جس درجہ میں بھی پہنچ جائے اس کے آگے مزید لامتناہی درجات باقی ہیں جن تک موت تک نہیں پہنچ سکتا بلکہ جنت میں پہنچ کر بھی ان کی انتہاء تک پہنچ حاصل نہ ہوگی تو اس کا اھدنا کہنا اگلے درجات کی طلب ہے جو تحصیل حاصل نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ کے الفاظ میں واصل اھدنا الصراط المستقیم سے یہ کہتا ہے کہ یا اللہ! ہمیں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی فرماتا کہ ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور ہوں اور ہمارے ابدان کے پردے ہٹا دے تاکہ تیری پاکیزگی کے نور سے ہم روشنی حاصل کریں اور آپ کو آپ کے نور سے دیکھیں۔

فائدہ: عبارت کا جو یہ حصہ ہے ”لنمحو عنا ظلمات احوالنا و نمحو غواشی اہدانا“ اس حصہ میں دو احتمال ہیں ① نمحو اور نمحو واحد مکرم مخاطب کے میٹھے ہوں تو مخاطب اللہ تعالیٰ ہیں اور ان کے بعد ظلمات اور غواشی مفعول ہیں معنی یہ ہوگا کہ ”تاکہ تو ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور کرے اور ہمارے تاریکیاں دور کرے اور ہمارے جسموں کے پردے ہٹا دے۔ ② یا نمحو اور نمحو واحد مؤنث غائب کے میٹھے ہیں اس صورت میں دونوں فعل لازم ہوں گے اور ظلمات اور غواشی قائل ہوں گے اور معنی ہوگا ”تاکہ ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور ہوں اور ہمارے جسموں کے پردے ہٹ جائیں“ پہلا احتمال راجح معلوم ہوتا ہے۔

وَالْأُمُورُ الدُّعَاءُ يَتَشَارَكُانَ لَفْظًا وَمَعْنَى وَيَتَفَاوَتَانِ بِالِاسْتِعْلَاءِ وَالتَّسْفِيلِ وَقِيلَ بِالرُّتْبَةِ

اور امر اور دعا لفظ و معنی میں مشترک ہیں اور استعلاء و تسفیل میں مختلف ہیں اور کہا گیا ہے کہ رتبہ کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

تفسیر تریخ: اھد چنانکہ امر کا صیغہ ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے امر اور دعا میں فرق بیان فرمایا، فرماتے ہیں کہ امر اور دعا لفظ و معنی میں مشترک ہیں کہ دونوں کا صیغہ ایک ہوتا ہے اور دونوں میں طلب کا معنی ہے اور ان میں فرق کے بارے میں دو قول ہیں (۱) عبدالاشاعرہ امر یولے والا اپنے کو بڑا سمجھتا ہے چاہے حقیقت میں بڑا ہو یا چھوٹا، اور داعی اپنے کو چھوٹا سمجھتا ہے چاہے بڑا ہو یا چھوٹا، (۲) معتزلہ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ امر یولے والا بڑا ہوتا ہے چاہے اپنے کو بڑا سمجھے یا چھوٹا، اور داعی چھوٹا ہوتا ہے چاہے اپنے کو بڑا سمجھے یا چھوٹا، قیل بالرتبۃ سے یہی مراد ہے۔

وَالصِّرَاطُ مِنْ سَوَاطِطِ الطَّعَامِ إِذَا ابْتَلَعَهُ فَكَأَنَّهُ يَسْرُطُ السَّابِلَةَ وَلِذَا لِكَ سُمِّيَ الطَّرِيقُ لَقَمًا

اور صراط صراط الطعام سے ہے جب آدمی کھانے کو کھل لے گیا کہ راستہ قائلہ کو کھل لیتا ہے، اسی لئے راستہ کو لقمہ بھی کہتے ہیں

لِأَنَّهُ يَلْتَقِمُهُمُ وَالصِّرَاطُ مِنْ قَلْبِ السَّيْنِ صَادًا لِيُطَابِقَ فِي الْإِطْبَاقِ وَقَدْ يُشَمُّ

کیونکہ راستہ ان کو گویا لقمہ بناتا ہے، اور صراط سین کو صا سے بدل کر بھی پڑھتے ہیں تاکہ طاسے صا مطابقت میں مطابق ہو جائے، اور کبھی صا میں

الصَّادُ صَوْتُ الزَّاءِ لِيَكُونَ أَقْرَبُ إِلَى الْمُبْدَلِ عَنْهُ وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ بِرِوَايَةِ قُبَيْلٍ وَرُوَيْسٍ

زاء کی آواز کا اٹھام کیا جاتا ہے تاکہ جس حرف سے بدل کر آیا اس سے اقرب ہو جائے اور بروایت قیل ابن کثیر نے اور بروایت یعقوب روئیس

عَنْ يَعْقُوبَ بِالْأَصْلِ وَخَمْزَةٌ بِالْإِشْمَامِ وَالْبَاقُونَ بِالصَّادِ وَهُوَ لُغَةٌ قُرَيْشٍ وَالثَّابِتُ فِي

نے اصل کے مطابق (سراط) پڑھا ہے، اور حمزہ نے اشم سے پڑھا ہے، باقی حضرات نے صاد کے ساتھ پڑھا ہے یہ قریش کی لغت ہے

الْإِمَامِ وَجَمْعُهُ سُرُطٌ كُتِبَ وَهُوَ كَالطَّرِيقِ فِي التَّذَكُّيرِ وَالتَّائِيثِ وَالْمُسْتَقِيمُ الْمُسْتَوِيُّ

اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے لکھائے ہوئے قرآن مجید میں یہی ہے، اس کی جمع سراط بروزن کتب ہے اور سراط طریق کی طرح مذکور مؤث استعمال

الْمُرَادُ بِهِ طَرِيقُ الْحَقِّ وَقِيلَ هُوَ مِلَّةُ الْإِسْلَامِ

ہوتا ہے، اور مستقیم بمعنی مستوی یعنی سیدھا ہے، مراد سراط مستقیم سے حق کا راستہ ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ مراد ملت اسلام ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ صراط کا معنی اور اس میں قرأت اور مستقیم کا معنی اور صراط مستقیم کی مراد بیان کی ہے، لفظ الصراط میں تین قرأتیں ہیں ① سین کے ساتھ صراط یہ ابن کثیر اور روایں کی قرأت ہے، یہ سراط الطعام سے ہے جس کا معنی فلاں نے کھانا نگل لیا، راستہ کو بھی صراط اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قافلوں کو اپنے اندر لے لیتا ہے اسی لئے راستہ کو لقم بھی کہتے ہیں قم کا معنی لقمہ بنانے والا کیونکہ راستہ قافلوں کو گویا لقمہ بنا لیتا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے بتایا کہ اس میں اصل استعمال بھی سراط بروزن کتاب ہے اس کی جمع سُرُط بروزن کُتِب ہے، جیسے طریق مذکور مؤث دونوں طرح مستعمل ہے صراط بھی مذکور مؤث دونوں طرح مستعمل ہے ② دوسری قرأت صاد کے ساتھ صراط ہے سین اور طاء کے درمیان صفات کے اعتبار سے تضاد ہے کہ سین مہموہ و مستقلہ ہے اور طاء مہجورہ و مستعلیہ ہے جس کی وجہ سے ثقل پیدا ہوا جبکہ طاء اور صاد میں صفت اطہاق میں اتحاد ہے یہی قرأت لغت قریش کے مطابق ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے لکھائے ہوئے مصحف میں صاد لکھوایا تھا ③ تیسری قرأت یہ ہے کہ صاد میں اس طرح اشم کیا جائے کہ اس سے زاء کی آواز ظاہر ہو ادائیگی کے وقت ہونٹ کھلے رہیں، چونکہ زاء اور سین دونوں مستقلہ اور منقطع ہیں جب صاد میں اشم کیا جائے گا تو پہلے صاد سین کے قریب تھا اب اقرب ہو جائے گا یہ قرأت قاری حمزہ کی ہے۔

مستقیم: کا معنی سیدھا ہے، صراط مستقیم سے مراد میں دو قول ہیں ① راجح یہ ہے کہ مراد حق کا راستہ ہے جو سب انبیاء علیہم السلام کے راستہ کو شامل ہوگا کیونکہ آگے صراط مستقیم منعم علیہم کے راستہ کو بتایا گیا اور سب انبیاء علیہم السلام منعم علیہم میں داخل ہیں ② دوسرا قول یہ ہے کہ صراط مستقیم سے مراد ملت اسلام اور شریعت محمدی ﷺ ہے یہ قول مرجوح ہے کیونکہ صراط الذین انعمت علیہم صراط مستقیم سے بدل الکل تب ہی بن سکتا ہے جب صراط مستقیم ملت اسلام سے خاص نہ ہو اس لئے یہ قول مرجوح ہے۔

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بَدَلٌ مِنَ الْأَوَّلِ بَدَلُ الْكُلِّ وَهُوَ فِي حُكْمِ تَكْوِينِ الْعَامِلِ مِنْ

ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام فرمایا یہ پہلے صراط سے بدل الکل ہے اور بدل الکل عامل مکرر لانے کے حکم میں ہوتا ہے

حَيْثُ أَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالنِّسْبَةِ وَفَائِدَتُهُ التَّوَكُّيدُ وَالتَّنْصِیْصُ عَلَى أَنَّ طَرِيقَ الْمُسْلِمِينَ

اس حیثیت سے کہ وہی بدل نسبت سے مقصود ہوتا ہے، اور اس کا فائدہ تاکید ہے، اور اس کی تفسیر ہے کہ طریق مسلمان

هُوَ الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ بِالْإِسْتِقَامَةِ عَلَى اكْدَوْجِهِ وَابْلَغِهِ لِأَنَّهُ جُعِلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لَهُ فَكَانَتْ

وہ ہے جس پر بہت مؤکد اور مبلغ طریقے سے مستقیم ہونے کی شہادت دی گئی ہے کیونکہ اس کو بمنزلہ تفسیر اور بیان کے بنایا گیا گویا کہ یہ بات

مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِي لَا خِفَاءَ فِيهِ أَنَّ الطَّرِيقَ الْمُسْتَقِيمَ مَا يَكُونُ طَرِيقَ الْمُؤْمِنِينَ، وَقِيلَ الَّذِينَ

ان واضح باتوں میں سے ہے جن میں خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا راستہ ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ منعم علیہم انبیاء علیہم السلام ہیں اور یہ بھی کہا گیا

أَنعَمْتَ عَلَيْهِمُ الْآنَبِيَاءُ وَقِيلَ أَصْحَابُ مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَبْلَ التَّحْرِيفِ

کہ مراد تورات میں تریف ہونے سے پہلے کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی اور انجیل کے نسخ سے پہلے کے

وَالنَّسْخِ وَقُرِئَ صِرَاطٌ مِّنْ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمُ

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھی ہیں، اور صراط من نعمت علیہم بھی پڑھا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں اول یہ کہ صراط الدین انعمت علیہم ترکیب میں کیا واقع ہو رہا ہے؟ دوم یہ کہ منعم علیہم کون لوگ ہیں؟

پہلی بات سے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صراط الدین الخ الصراط المستقیم سے بدل الکل ہے اس کی تفصیل میں مصنف رحمہ اللہ نے جو کچھ بیان کیا اس کا تعلق علم نحو سے ہے اس کو سمجھیں کہ بدل الکل وہ ہے کہ عامل (فعل) کی نسبت کرنے سے مقصود دراصل بدل ہو اور بدل و مبدل منہ دونوں ایک چیز ہوں، نیز بدل الکل میں مبدل منہ کے بعد جو بدل لایا جاتا ہے وہ مبدل منہ سے زیادہ واضح ہوتا ہے اور گویا مبدل منہ میں ایک طرح سے خفاء ہوتا ہے بدل اس سے زیادہ واضح ہونے کی وجہ سے اس کے خفاء کو دور کرتا ہے اور بدل کی حیثیت ایسی ہو جاتی ہے جیسی مفسر کے بعد مفسر کی اور مبین کے بعد بیان کی ہوتی ہے، اب سمجھیں کہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں صراط الدین الصراط سے بدل الکل ہے اس پر اشکال ہوا کہ نحو کے بیان کئے ہوئے اصول کے مطابق جب بدل الکل میں بدل اور مبدل منہ ایک چیز ہوتے ہیں دونوں میں عینیت ہے غیریت نہیں ہے اور مقصود نسبت سے بدل ہی ہوتا ہے مبدل منہ نہیں ہوتا تو بدل الکل کے استعمال میں کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ مثلاً جاء لی زید اخو ک میں زید اور اخو ک بدل و مبدل منہ ہیں زید اور مخاطب کا بھائی ایک ہی شخص ہے اسی طرح الصراط المستقیم اور صراط الدین الخ ایک ہی ہے تو بدل الکل میں مبدل منہ ذکر کرنا اطناب ہے اور اطناب کا فائدہ نہیں اس لئے اگر اس کے بجائے جاء لی اخو ک کہیں اور اهدنا صراط الدین انعمت کہیں تو مفہوم وہی ادا ہو جاتا ہے اور اطناب نہیں رہتا؟

جواب: بدل الکل کے طریقے پر کلام لانے میں ایک تو عمومی فائدہ ہے جو الصراط المستقیم صراط الدین میں بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ مقامات میں بھی حاصل ہوتا ہے اور ایک خصوصی فائدہ ہے جو اس مقام کے ساتھ خاص ہے، عمومی فائدہ بدل الکل کے ذریعہ تاکید حاصل ہونا ہے کیونکہ تاکید کے کئی طریقے نحو میں ذکر کئے گئے ہیں ایک طریقہ کلمہ کا تکرار ہے بدل الکل میں یہ طریقہ پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ بدل الکل میں عامل کی نسبت ظاہر مبدل منہ کی طرف ہوتی ہے لیکن بدل کی طرف بھی نسبت ہوتی ہے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بدل کیلئے بھی عامل مقدر ہوتا ہے دوم یہ کہ اگرچہ لفظاً یا تقدیراً عامل موجود نہیں ہوتا لیکن

معنا عامل ہوتا ہے کیونکہ عامل کی نسبت بدل تابع اور مبدل من متبوع دونوں کی طرف ضروری ہے اگر صرف مبدل من متبوع کی طرف نسبت معتبر ہو تو بدل جو مقصود بالذات تھا وہ نسبت سے خالی ہو جائے گا اور اگر صرف بدل تابع کی طرف نسبت معتبر ہو یعنی جو نسبت متبوع کی طرف ہو رہی ہے اس کو متبوع سے پھر کرتابع کی طرف کر دیا جائے اور متبوع خالی عن النسبہ ہو تو یہ توابع کے قانون کے بھی خلاف ہے کیونکہ پھر متبوع بالکل مقصود ہی نہ رہے گا اور خالی عن النسبہ ہو جائے گا لہذا دونوں میں نسبت ماننا لازمی ہوا اس طرح نسبت میں تکرار ہوا اور یہ تکرار عامل کے تکرار کے بغیر نہیں ہو سکتا تو نسبت تکرار ہوئی تو عامل کو تکرار ماننا لازم ہوا تو جب عامل تکرار ہوا تو تکرار سے تاکید حاصل ہوئی۔

بدل الکل کے طریقے پر کلام لانے کا دوسرا فائدہ خصوصی اسی مقام کے متعلق ہے وہ یہ کہ اوپر ذکر ہوا کہ کبھی بدل الکل کی صورت میں مبدل منہ کے بعد بدل لانے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب مبدل منہ میں کچھ خفاء ہو اور وہ کم مشہور ہو اور بدل اس سے زیادہ مشہور ہو اس لئے اس کے لانے سے مبدل منہ کا خفاء دور ہو جائے یہاں بھی صراط مستقیم کے اندر ایک طرح خفاء تھا صراط الذین انعمت علیہم لا کر اس خفاء کو دور کیا گیا یعنی منعم علیہم کا راستہ مستقیم ہونا زیادہ مشہور تھا اس لئے بدل ذکر کیا گیا تو صراط الذین انعمت علیہم کی حیثیت الصراط المستقیم کیلئے مؤثنین اور مفتر کی ہے جس سے واضح ہوا کہ یہ بات غلطی نہیں کہ مؤثنین کا راستہ ہی صراط مستقیم ہے۔

دوسری بات یہ کہ منعم علیہم کون لوگ ہیں؟ اس بارے میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تین قول ذکر کئے ① ایک قول اوپر کی عبارت میں ذکر ہوا کہ منعم علیہم مؤثنین ہیں یہ جمہور کا قول ہے اسی کو قرآن مجید میں دوسری جگہ یوں ذکر کیا گیا "الذین انعم اللہ علیہم من النہین و الصالحین و الشهداء و الصالحین" یعنی جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا وہ چار قسم کے لوگ ہیں انبیاء صدیقین، شہداء اور صالحین علیہم الصلوٰۃ والسلام جس ترتیب سے ان حضرات کا ذکر ہوا مؤمن ہونے کے اعتبار سے درجہ میں اسی ترتیب پر ہیں یعنی انبیاء علیہم السلام اعلیٰ اور اول درجہ کے مؤثنین ہیں پھر صدیقین پھر شہداء اور پھر صالحین ② دوسرا قول یہ ہے کہ منعم علیہم سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں کیونکہ منعم علیہم مطلق ذکر ہوا اور مطلق کے اطلاق کے وقت مطلق کافر و کامل مراد ہوا کرتا ہے اور منعم علیہم کافر و کامل انبیاء علیہم السلام ہیں ③ تیسرا قول یہ ہے کہ تورات کی تحریف سے پہلے کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ماننے والے اور انجیل کے قرآن کے ذریعہ منسوخ ہونے سے پہلے کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ماننے والے مراد ہیں یہ مراد اس لئے لی گئی کہ منعم علیہم کے مقابلہ میں مغضوب علیہم اور ضالین کا ذکر ہوا ہے اور ایک قول کے مطابق مغضوب علیہم یہود اور ضالین نصاریٰ ہیں تو ان کے مقابلہ میں منعم علیہم وہ یہود ہیں جو نبی کی صحیح تعلیمات پر عمل کرنے والے تھے اور وہ عیسائی ہیں جنہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی اور صحابی بنے، لیکن دوسرے اور تیسرے قول کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قرأت شاذہ بیان کی ہے کہ ایک قرأت صراط من النعمت علیہم ہے۔

وَالْإِنْعَامُ إِنِّصَالُ النِّعْمَةِ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ الْحَالَةُ الَّتِي يَسْتَلِدُّهَا الْإِنْسَانُ فَأُطْلِقْتُ لِمَا

اور انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں، اور نعمت اصل میں وہ حالت ہے جس کو انسان لذت پائے پھر اس کا اطلاق اس چیز پر ہوا گیا

يَسْتَلِدُّهُ مِنَ النُّعْمَةِ وَهِيَ الْإِنُّ وَلِنَعْمَ اللَّهُ وَإِنْ كَانَتْ لَا تُحْصَى كَمَا قَالَ وَإِنْ تُعَدُّو النُّعْمَةَ

تو ذریعہ لذت ہے، یہ نعمت سے ہے جس کا معنی نرمی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی نعمتیں اگرچہ بے شمار ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں

اللَّهُ لَا تُحْصَوْنَ هَذَا حَصْرُ فِي جَنْسَيْنِ ذُلِّيَّوِي وَأُخْرَوِي وَالْأَوَّلُ قِسْمَانِ مَوْهَبِي وَكَسْبِي

شمار کرد تو شمار میں نہ لاسکو“ لیکن دو جنسوں میں مختصر ہیں دنیاوی اور اخروی، دنیاوی کی دو قسمیں ہیں وہی اور کسبی

وَالْمَوْهَبِي قِسْمَانِ رُوحَانِي كَنْفَخَ الرُّوحَ فِيهِ وَأَشْرَاقِهِ بِالْعَقْلِ وَمَا يَتَّبَعُهُ مِنَ الْقُوَى

پھر وہی کی بھی دو قسمیں ہیں روحانی اور جسمانی روحانی جیسے انسان میں روح پھونکنا اور اس روح کو عقل کے ذریعہ اور جو قوتی عقل کے تابع (پیچھے) ہیں

كَالْفَهْمِ وَالْفِكْرِ وَالنُّطْقِ وَجِسْمَانِي كَتَخْلِيْقِ الْبَدَنِ وَالْقُوَى الْحَالِيَةِ فِيهِ وَالْهَيَاةِ الْعَارِضَةِ

یعنی فہم فکر اور نطق ان کے ذریعے روح کو روشن کرنا اور جسمانی کی مثال جیسے بدن اور اس میں جو قوتی داخل ہیں اور جو حالت بدن کو عارض ہوتی ہے یعنی

مِنَ الصَّحَةِ وَكَمَالِ الْأَعْضَاءِ وَالْكَسْبِي تَرْكِيبَةُ النَّفْسِ عَنِ الرُّذَائِلِ وَتَحْلِيَّتُهَا بِالْأَخْلَاقِ

صحت اور اعضاء کا کمال ہونا ان کو پیدا کرنا اور کسبی کی مثال جیسے رذائل سے نفس کو پاک کرنا اور اخلاق حسنہ اور عمدہ

وَالْمَلَكَاتِ الْفَاضِلَةِ وَتَزْيِينِ الْبَدَنِ بِالْهَيَاةِ الْمَطْبُوعَةِ وَالْحُلَى الْمُسْتَحْسَنَةِ وَحُصُولِ

عادات سے خوبصورت بنانا اور بدن کو زیبائی ہوتی نیت سے اور خوبصورت زیورات سے مزین کرنا اور چاہ دمال کا

الْجَاهِ وَالْمَالِ وَالْقَابِي أَنْ يَغْفِرَ مَا فَرَطَ مِنْهُ وَيَرْضَى عَنْهُ وَيَبُوءَ هُ فِي أَعْلَى عِلِّيْنَ مَعَ

ماصل ہونا اور دوسری قسم (آخرت کی نعمت) یہ ہے کہ جو کوتاہی ہوئی اللہ معاف کر دے اور اللہ تعالیٰ آدمی سے راضی ہو جائے اور اس کو اعلیٰ علیین

الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ أَبَدًا أَبَدِينَ وَالْمُرَادُ هُوَ الْقِسْمُ الْآخِرُ وَمَا يَكُونُ وَصْلَةً إِلَى تِلْكَ مِنْ

میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے ہمہ دے دے، یہی قسم اور دوسری قسم میں سے اس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو یہاں مراد ہے

الْقِسْمِ الْآخِرِ فَإِنْ مَا عَدَا ذَلِكَ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ،

کیونکہ اس کے سوا جو نعمتیں ہیں ان میں مؤمن و کافر سب شریک ہیں

تفسیر بیح: اس عبارت میں نعمت کے مصدر سے متعلق گفتگو ہے جو مصدر سے متعلق ہو کر نعمت سے متعلق ہوئی، فرماتے ہیں

کہ انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں، اور نعمت اصل میں اس حالت کو کہتے ہیں جس کو انسان لذت سبب پھر اس کا اطلاق ان چیزوں

پر ہونے لگا جو اس حالت لذت کا سبب ہوں جیسے سبب پر سبب کا اطلاق ہوا کرتا ہے اور یہ نعمت نعمت سے ہے بمعنی نرمی

اور نعمت میں بھی نرم اور عمدہ عیش ہوتا ہے اس لئے اس کو نعمت سے لیا گیا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ افراد کے اعتبار سے

تو نعمتوں کی تقسیم اور شمار نہیں ہو سکتی مگر جنس کے اعتبار سے تقسیم اور شمار ہو سکتی ہے کہ بڑی دو قسمیں ہیں دنیاوی اور اخروی پھر دنیاوی کی

دو قسمیں وہی جو اللہ کی عطا ہیں بندے کے کسب کا کچھ دخل نہیں، اور کسبی جو بندے کے کسب سے اس کو حاصل ہوتی ہیں اگرچہ ان کا

دینے والا بھی اللہ ہی ہے پھر وہی کی بھی دو قسمیں ہیں جسمانی اور روحانی ہر قسم کی مثالیں مصنف علیہ السلام نے ذکر کر دیں جن کی وضاحت

ترجمہ سے ہو گئی فرماتے ہیں کہ الدین نعمت علیہم میں وہ لوگ ہی مراد ہیں جن پر آخرت کا انعام ہوا کیونکہ دنیا کے انعام میں تو مسلمانوں کے ساتھ کافر بھی شریک ہیں ظاہر ہے کہ کافروں والا راستہ تو مطلوب نہیں ہے،

فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے روحانی نعمتوں کی مثال میں فرمایا جیسے عقل اور تالیق عقل ثوی جیسے فہم و فکر اور نطق، عقل تو ایک خاص جوہر ہے جو انسانی دماغ میں اللہ تعالیٰ نے رکھا ہے مغز کا نام نہیں کیونکہ مغز تو پانچوں کا بھی ہوتا ہے، اور فہم مبادی سے مطلوبات تک جلد پہنچنے کی قوت، اور فکر ذہن سے ذہول شدہ باتوں کو جاننے کی طاقت اور نطق دل کی بات کو تعبیر کرنے کی قوت کو کہتے ہیں، اسی طرح کلیات کے ادراک کو نطق اور کلیات در کہ کو ترتیب دے کر مجہولات جاننے کو فکر اور ترتیب دینے کے بعد جو چیزیں حاصل ہوں اس کو فہم کہا جاتا ہے۔

فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اخروی نعمتوں کی دو قسمیں وہی اور کسی نہیں کہیں کیونکہ آخرت کی ساری نعمتیں وہی ہیں اگرچہ بعض نے آخرت کی نعمتوں کی بھی تقسیم کی ہے کہ بعض کسی ہوں گی جیسے اعمال کی جزا اور بعض وہی جیسے مغفرت اور اللہ تعالیٰ کا معاف فرمادینا، پھر کسی کی دو قسمیں ہیں روحانی جیسے رضاء خداوندی اور جسمانی جیسے جنت کی محسوس نعمتیں مگر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی آدمی اپنے عمل سے نجات نہیں پائے گا (بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل و احسان سے سب نعمتیں عطا ہوں گی)۔

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ بَدَلٌ مِنَ الدِّينِ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِمْ هُمْ
نہ ان کا راستہ جن پر غضب ہوا اور نہ گمراہ لوگوں کا راستہ یہ بدل ہے الدین سے اس معنی کی بناء پر کہ نعم علیہم وہی ہیں
الدِّينَ سَلِمُوا مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ أَوْ صِفَةً لَهُ مُبَيَّنَّةٌ أَوْ مُقَيَّدَةٌ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ جَمَعُوا بَيْنَ
جو غضب اور ضلال سے سلامت رہے۔ والدین کی صفت کا لفظ یا مقیدہ ہے اس معنی کی بناء پر کہ ان لوگوں نے نعمت ملا
النِّعْمَةِ الْمُطْلَقَةِ وَهِيَ نِعْمَةُ الْإِيمَانِ وَبَيْنَ نِعْمَةِ السَّلَامَةِ مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ
یعنی ایمان اور سلامت من الغضب والضللال والی نعمت کو جمع کیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کی ترکیب بیان فرمائی ہے تین احتمال بیان فرمائے ہیں:

① الدین نعمت علیہم سے بدل ہے اور مطلق بدل سے فرد کامل یعنی بدل الکل مراد ہوتا ہے تو یہ الدین سے بدل الکل ہے اور بدل الکل اور مبدل منہ ذاتا اور مصداقا ایک ہوتے ہیں تو دونوں ایک قسم کے لوگ ہیں

سوال: مگر الدین نعمت ذات پر دال ہے اور غیر المغضوب علیہم صفت پر دال ہے تو بدل و مبدل منہ میں پوری طرح مطابقت نہیں ہے؟

جواب: غیر المغضوب اگرچہ لفظاً بدلات مطابقی صفت پر دال ہے لیکن بدلات التزامی ذات پر اس طرح دال ہے کہ معنی سالین من الغضب والضللال ہے تو یہ بھی مثبت ہوا۔

② غیر المغضوب الدین کی صفت ہے، صفت کی تین قسمیں ہیں (۱) صفت کا لفظ جس کو موضوع اور مبدل بھی کہتے ہیں جس

کے ذریعہ موصوف کے ابہام کو دور کرنا اور اس کو واضح کرنا مقصود ہوتا ہے (۲) صفت مقیدہ جو عام موصوف میں تخصیص کیلئے لائی جاتی ہے (۳) صفت مادہ جس سے مقصود محض موصوف کی مدح ہوتی ہے اور کچھ مقصود نہیں ہوتا، یہاں یا صفت مقیدہ بن سکتی ہے یا صفت کاغہ مگر تعین سے پہلے یہ سمجھیں کہ ایمان مطلق جو عمل کے بغیر اقرار اور تصدیق کا نام ہے غلو فی النار کو حرام کرتا ہے دخول فی النار کو حرام نہیں کرتا اور جنت کے دخول اولی کو لازم نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول فی النار کو حرام کرتا ہے اور دخول اولی فی الجہنم کو لازم کرتا ہے تو ایمان مطلق والوں کیلئے سالم من الغضب والعلال ہونا ضروری نہ ہوا اور مؤمنین کا ملین سالم من الغضب والعلال ہوں گے تو اگر اللہین نعمت کا مصداق ایمان مطلق والے ہوں تو غیر المغضوب علیہم صفت مقیدہ ہوگی کیونکہ اللہین نعمت علیہم میں لسان مؤمنین بھی داخل ہوں گے تو غیر المغضوب علیہم سے ان کو خارج کیا گیا اور مؤمنین کا ملین کے ساتھ اللہین نعمت علیہم کی تخصیص کی گئی، اور اگر اللہین نعمت سے ایمان کامل والے مراد ہوں تو غیر المغضوب صفت کاغہ ہوگی کیونکہ اللہین نعمت میں سلامت من الغضب والعلال کا معنی ملحوظ ہوگا چونکہ اللہین نعمت میں یہ مضمون کچھ مبہم تھا اس لئے صفت کاغہ لا کر ابہام دور کیا گیا۔

وَذَٰلِكَ اِلٰمًا يٰصَبْحُ بِاَحَدِ التَّوَابِلَيْنِ اِحْرَاءِ الْمَوْصُولِ مَجْرَى النِّكَرَةِ اِذَا لَمْ يُقْصَدِ

اور یہ دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے جب اسم موصول سے ارادہ نمود افراد کا نہ ہو تو اسم موصول کو معرف باللام کی طرح نکرہ

مَعَهُوْدٌ كَالْمُحَلِّي فِي قَوْلِهِ

کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے معرف باللام اس قول میں

وَلَقَدْ اَمْرُ عَلٰی اللّٰثِمِ يَسْبِيْنِ فَمَضِيَتْ ثَمَّةٌ قُلْتُ لَا يَغْنِيْنِي

تحقیق میں گذرنا ہوں کہنے کے پاس سے جو مجھے گال دے رہا ہوتا ہے تو میں وہاں سے گذر جاتا ہوں اور کہتا ہوں مجھے مراد نہیں لے رہا

وَقَوْلِهِمْ وَاِلٰی لَا مَرْعٰی الرَّجُلِ مِمْلِكٌ فَيَكْرُمُنِيْ اَوْ جُعِلَ غَيْرُ مَعْرِفَةٍ بِالْاِضَافَةِ لِاَنَّهُ اُضِيْفَ

اور عربوں کے اس قول میں "انی لامر علی الرجل مملک لیکرمنی" (۲) یا لفظ غیر کا اضافت کی وجہ سے معرف بنایا جائے کیونکہ اس کی اضافت ایسے کی طرف

اِلٰی مَالَهُ ضِدٌّ وَاَحَدٌ وَهُوَ الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ فَيَتَعَيَّنُ تَعَيَّنَ الْحَرْكَةِ مِنْ غَيْرِ السُّكُونِ

ہے جس کی طرف ایک ضد ہے یعنی منعم علیہم تو یہ اس طرح متعین ہوگا جیسے غیر سکون سے حرکت متعین ہوتی ہے (اور تعین معرف میں ہوتا ہے تو یہ معرف ہو جائے گا)

تکثر یح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہوا کہ غیر المغضوب علیہم کو اللہین نعمت کی صفت بنانے کا احتمال درست نہیں ہے کیونکہ صفت موصوف کے درمیان تعریف و تنکیر میں موافقت ہونا ضروری ہے جبکہ اللہین نعمت معرفہ ہے اور غیر المغضوب علیہم نکرہ ہے کیونکہ اگرچہ غیر کی آگے کی طرف اضافت ہے مگر غیر اور مثل وغیرہ جیسے کلمات مضاف ہو کر بھی نکرہ ہی رہتے ہیں تو موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے؟

جواب: موصوف صفت میں سے کسی میں تاویل کرنے سے موصوف صفت میں مطابقت پیدا ہو جائے گی اور غیر المغضوب علیہم کو صفت بنانا صحیح ہو جائے گا (۱) اسم موصول تعریف کا قاعدہ دینے میں معرف باللام کی طرح ہوتا ہے اور الف لام تعریف کی

چار قسمیں ہیں جنسی استغراق عہد خارجی عہد ذہنی تو الف لام کی طرح اللہین موصول میں بھی چاروں قسمیں جاری ہوتی ہیں جنس کیلئے یا استغراق یا عہد خارجی یا عہد ذہنی کیلئے ہو تو یہاں منعم علیہم کی جنس مراد نہیں لے سکتے کیونکہ وہ معنوی غیر ذی جسم چیز ہے جس کا کوئی راستہ ہی نہیں جس پر چلنے کی ہدایت مانگیں اور استغراق کیلئے بھی نہیں لے سکتے کیونکہ استغراق کی صورت میں منعم علیہم میں کافر اور فاسق مومن بھی داخل ہیں اور دعا سے مقصود کافروں اور فاسقوں کا راستہ مانگنا نہیں ہے، اور خارج میں منعم علیہم کے کوئی معین بعض افراد بھی نہیں جن کا راستہ مانگنا مطلوب ہو تو عہد خارجی کیلئے بھی نہیں ہو سکتا لہذا ایک ہی احتمال باقی رہا کہ اللہین موصول عہد ذہنی کیلئے ہے اور الف لام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے تو موصول للنعمہ الذہنی بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا لہذا اللہین انعمت علیہم موصوف بھی نکرہ اور اس کی صفت غیر المضبوط بھی نکرہ ہے تو دونوں نکرہ ہوئے اور مطابقت پائی گئی۔ مصنف رحمہ اللہ نے معرف باللام کے عہد ذہنی کیلئے ہونے کی دو مثالیں پیش فرمائیں کہ اس شعر میں معرف باللام میں الف لام عہد ذہنی کیلئے ہے۔

و لقد امر علی اللہیم یسبنی لمضیت لعمہ قلت لا یعننی

اس شعر میں کہنے سے مراد نہ کہنے کی جنس ہے کیونکہ اس کے پاس سے گزر نہیں ہو سکتا، نہ استغراق ہے کیونکہ دنیا کے سارے کینوں کے پاس سے گزرنا محال ہے، نہ خارج میں متعین کوئی کہنے ہے کیونکہ وہ تو ایک فرد ہوا اور ایک فرد کی کہینگی پر علم و بردہاری کا مظاہرہ قابل تعریف نہیں ہے اور شاعر کا مقصود اپنی علم و بردہاری پر تعریف کرنا ہے تو عہد خارجی کا بھی نہ ہوا صرف عہد ذہنی کا۔ باقی رہا تو اللہیم میں الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت یسبنی جملہ فعلیہ لایا ہے اور جملہ صرف نکرہ کی صفت لایا جاتا ہے معرف کی صفت جملہ نہیں لایا جاتا جس سے ظاہر ہوا کہ اللہیم نکرہ ہے، دوسری مثال انی لامو علی الرجل مطلق فیکومنی یہاں بھی الرجل کا الف لام جنس و استغراق اور عہد خارجی کیلئے نہ ہونا مذکورہ بالا وجوہ سے ہے اور عہد ذہنی کا ہونا متعین ہے اور یہ نکرہ ہے ورنہ مثل سے اس کی صفت لانا درست نہ ہوگا تو جیسے یہاں معرف باللام عہد ذہنی کے لیے اور نکرہ ہے ایسے ہی اللہین انعمت علیہم میں اسم موصول معہود ذہنی اور نکرہ کیلئے ہے۔

(۲) یا یوں تاویل کریں گے کہ لفظ غیر کا اضافت کے باوجود نکرہ رہنا اس وقت ہے جب غیر ضدین کے درمیان نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان ہو تو اس کی اضافت تعریف کا ناکدہ دے گی جیسے لعل کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہی الحوكة غیر السكون کہ یہاں لفظ غیر حرکت و سکون کے درمیان ہے جو ضدین ہیں اور غیر السكون کا الحوكة کی صفت بننا صحیح ہے اسی طرح یہاں بھی لفظ "غیر المضبوط علیہم" اور "اللہین انعمت علیہم" کے درمیان ہے اور دونوں ضدین ہیں تو غیر المضبوط علیہم بھی معرف ہو جائے گا تو موصوف بھی معرف اور صفت بھی معرف ہوئے اور مطابقت پائی گئی اور موصوف صفت بننا صحیح ہوا۔

وَ عَنِ ابْنِ كَثِيرٍ نَصْبُهُ عَلَى الْحَالِ عَنِ الضَّمِيرِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ انْعَمَتْ أَوْ بِإِضْمَارٍ

اور قاری ابن کثیر سے منقول قرأت غیر المضبوط علیہم (انْعَمَتْ عَلَيْهِمْ) ضمیر مجرور سے حال ہونے کی بناء پر نصب کے ساتھ ہے اور عامل

أَعْنَى أَوْ بِالِاسْتِثْنَاءِ إِنْ فُسِّرَ النِّعْمُ بِمَا نِعْمُ الْقَبِيلَتَيْنِ

انعمت ہے یا معنی مصدر کی وجہ سے نصب ہے یا اگر نعمتوں کی تفسیر ایسی کی جائے جو دونوں قسموں کو شامل ہو تو استثناء کی بناء پر نصب ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ابن کثیر کی قرأت ذکر کر رہے ہیں کہ وہ غیر المفعول علیہم غیر کے نصب کے ساتھ پڑھتے ہیں پھر نصب پڑھنے کی تین وجہیں ذکر فرمائیں ① یا اس وجہ سے منصوب ہے کہ علیہم کی ضمیر ہم مجرد سے حال ہے ② یا معنی مقدر کا مفعول ہو کر منصوب ہے اور چونکہ معنی تفسیر کیلئے آیا کرتا ہے اس لئے غیر المفعول علیہم الذین انعمت علیہم کے لئے تفسیر ہوگی اور جو نعم علیہم ایسے ہیں جن پر غضب و ظلال نہیں ہوا وہ کامل مؤمنین ہیں اس لئے الذین انعمت علیہم سے کامل مؤمنین مراد ہوں گے ③ یا اگر الذین انعمت سے مراد عام ہو یعنی سب نعمتیں مراد ہوں چاہے دنیاوی ہوں یا اخروی تو چونکہ کافر و مؤمن دونوں کو شامل ہے اس لئے غیر المفعول علیہم میں غیر استثناء کے معنی میں لیا جائے گا استثناء کی وجہ سے غیر منصوب ہوگا اور یہ استثناء متصل ہوگا اور اگر الذین انعمت عام نہ ہو تو استثناء منقطع ہوگا اس صورت میں غیر کو استثناء کیلئے لینا ایک خلاف اصل کام ہے دوسرا استثناء منقطع خلاف اصل ہے دو خلاف اصل کاموں کا ارتکاب لازم آئے گا اس لئے استثناء متصل مگر الذین انعمت کو عام مانا جائے۔

وَالْغَضَبُ قُورَانُ النَّفْسِ عِنْدَ ارَادَةِ الْإِنْتِقَامِ فَإِذَا أَسْبَدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أُرِيدَ بِهِ الْمُتَنَهَّى

اور غضب نام ہے انتقام کے ارادے کے وقت خون دل کے جوش مارنے کا وجہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے

وَالْغَايَةُ عَلَى مَا مَرَّ، وَعَلَيْهِمْ فِي مَحَلِّ الرُّفْعِ لِأَنَّهُ نَائِبٌ مَنَابِ الْفَاعِلِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ

مراد انجام اور متعلق ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، اور علیہم محل رفع میں ہے کیونکہ فاعل کا قائم مقام ہے بخلاف پہلے علیہم کے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں بیان فرمائیں۔

① غضب کس کو کہتے ہیں؟ فرمایا کہ غضب انتقام کے ارادے کے وقت خون دل کے جوش مارنے کو کہتے ہیں یہاں اصل عبارت قوران نفس القلب ہے النفس کا الف لام مضاعف الیہ محذوف کے عوض میں ہے اور نفس خون کے معنی میں ہے۔ سوال: جب غضب کا یہ معنی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف غضب کی نسبت اس معنی میں درست نہیں کیونکہ پھر اللہ تعالیٰ کیلئے دل اور نفس ماننا ہوگا نیز خون دل کا جوش مارنا کسی سے پہنچنے والی اذیت سے متاثر ہو کر اس کے نتیجہ میں ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا مفعول علیہ کی حرکت سے متاثر ہونا لازم آتا ہے جس کو افعال کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ افعال سے پاک ہے۔

جواب: جب غضب ذات خداوندی کی طرف منصوب ہوگا تو مراد خون دل کے جوش مارنے کا جو انجام ہوتا ہے یعنی سزا و پاداش انجام مراد ہوگا تو غیر المفعول علیہم کا معنی ہوا نہ ان لوگوں کا راستہ جن کو اللہ تعالیٰ نے سزا دی جیسا کہ رحمت کے متعلق پہلے رحمن و رحیم میں بحث گذری کیونکہ غضب اور رحمت باہم مقابل ہیں تو جیسے وہاں انجام مراد ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی انجام مراد ہوگا۔

② دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ علیہم میں ہم ضمیر محلا مرفوع ہے کیونکہ المفعول کیلئے نائب فاعل ہے علی تو محض ملہ کیلئے ہے جس طرح انعمت علیہم میں ہم ضمیر محلا منصوب ہے کیونکہ انعمت کا مفعول ہے اور علی محض ملہ کیلئے ہے۔

وَلَا مَزِيدَةٌ لِتَأْكِيدِ مَا فِي غَيْرِ مِنْ مَعْنَى النَّفْيِ فَكَانَهُ قَالَ لَا الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ وَلَا

اور لا زائد ہے جو غیر میں موجود معنی نفی کی تاکید کیلئے ہے کو یا کہ فرمایا لا المفعول علیہم و

الضَّالِّينَ وَلِلذَّالِكَ جَازًا أَنَا زَيْدٌ غَيْرُ ضَارِبٍ وَإِنِ امْتَنَعَ أَنَا زَيْدٌ مِثْلُ ضَارِبٍ، وَقُرِئَ

لا الضالین ، اسی لئے تو انا زیداً غیر ضارب جائز ہے اگرچہ انا زیداً مثل ضارب ممنوع ہے ، اور غیر الضالین

غَيْرُ الضَّالِّينَ

بھی پڑھا گیا ہے۔

تفسیر: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے اشکال سے پہلے ذہن میں رکھیں کہ لفظ لا زائد آنے والے حروف میں سے ہے اور اس کے ذریعے اس اسم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر معنی نفی پائے جاتے ہوں دوسری بات یہ ذہن میں رکھیں کہ واو مطلق جمع کیلئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کا جمع ہونا اتصال کے ساتھ ہو یا تقاب (آگے پیچھے فاصلہ) کے ساتھ ہو یا تباہ کے ساتھ ہو (ایک پہلے ہو دوسری اس کے کافی دیر کے بعد ہو) چنانچہ جاء لی زید و عمرو میں تینوں اشکال ہیں کہ دونوں کا آنا برابر اکٹھا ہوا یا آگے پیچھے ایک ہی وقت میں آئے ہوں یا ایک دوسرے کے کافی دیر بعد آیا ہو اسی طرح جب نفی ہوگی تو یہی تینوں اشکال ہوں گے مثلاً ما جاء لی زید و عمرو تو مطلب ہوگا کہ نہ تو اکٹھے ساتھ ساتھ آئے ہیں نہ آگے پیچھے آئے ہیں نہ ایک پہلے اور دوسرا دیر بعد اس کے پیچھے آیا ہے لیکن چونکہ واو مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور مطلق جمع کا فرد کامل بیک وقت جمع ہوتا ہے اس لئے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ما جاء لی زید و عمرو میں اسی کامل فرد کی نفی ہو اس لئے ہو سکتا ہے کہ ساتھ تو نہ آئے ہوں لیکن آگے پیچھے آئے ہوں یا ایک کے بعد دوسرا کافی دیر بعد آیا ہو اس لئے اس وہم کو دور کرنے کیلئے اہل کلام لا زائد لاکر اتنی نفی کی تاکید کرتے ہیں جو ما جاء لی زید و عمرو سے سمجھ میں آرہی تھی تاکہ یہ وہم ختم ہو جائے تو ما جاء لی زید و لا عمرو بولتے ہیں۔ اب سمجھیں کہ سوال ہوا کہ لا زائدہ تو جب لایا جاتا ہے جب اس کا معطوف علیہ کلام منفی ہو جبکہ یہاں ولا الضالین کا ماقبل کلام منفی نہیں بلکہ مثبت ہے تو لا موجود ہے مگر اس کے لانے کا قاعدہ نہیں پایا جاتا تو یا قاعدہ غلط ہے یا کلام پاک کی عبارت غلط ہے اور یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں تو کیا حل ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس کا معطوف علیہ مثبت نہیں منفی ہے غیر المفعول علیہم کا معنی ہے لا المفعول علیہم کیونکہ لفظ غیر کے دو معنی ہوتے ہیں ایک نفی دوسرا مغایرت اگر یہاں بمعنی نفی ہو تو کلام منفی ہونے میں شک نہ رہا اور اگر مغایرت کے معنی میں ہو تو بدالالت مطاقی تو مغایرت کا معنی ہوگا لیکن اس میں نفی کا معنی بھی بدالالت التزامی موجود ہوگا اس طرح کہ منع علیہم اور مفعول علیہم میں مغایرت ہے مگر جب منع علیہم کا راستہ مانگا اور وہ مفعول علیہم کے راہ کے برخلاف ہے تو معنی ہوا کہ منع علیہم کا راستہ چاہئے نہ کہ ان کے مقابل مفعول علیہم کا تو جب غیر میں معنی نفی موجود ہوا تو کلام منفی ہوا اور لا تاکید کیلئے لانا صحیح ہوا۔

اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے لفظ غیر کے لا کے معنی میں ہونے کی نظیر پیش کی ہے کہ دیکھو انا زیداً غیر ضارب پڑھنا جائز ہے کیونکہ غیر بمعنی لا ہے اور عبارت یوں ہوگی انا غیر ضارب زیداً اس میں زیداً ضارب کا مفعول یہ ہے لفظ غیر چونکہ لا کے معنی میں ہو گیا تو جس طرح انا زیداً لا ضارب جائز ہے یہ بھی جائز ہوگا جبکہ اسی طرح کی مثال انا زیداً مثل ضارب ناجائز ہے کیونکہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے مثل مضاف اور ضارب مضاف الیہ ہے اور زیداً ضارب کا مفعول

ہے تو یہاں معمول کا اس چیز پر مقدم کرنا لازم آ رہا ہے جس پر خود عامل مقدم نہیں ہو سکتا تو جس طرح لازماً غیر ضارب میں غیر لاکے معنی میں ہوا اسی طرح غیر المغضوب علیہم غیر لاکے معنی میں ہے تو قاعدہ بھی درست ہے اور اس آیت پر منطبق بھی ہے اخیر میں مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایک قرأت وغیر الضالین بھی ہے یہ قرأت شاذہ ہے۔

وَالضَّالُّالُّ الْعَدُوُّ عَنِ الطَّرِيقِ السَّوِيِّ عَمْدًا أَوْ خَطَاً وَلَهُ عَرَضٌ غَرِيبٌ وَالتَّقَاوُثُ بَيْنَ

اور ضلال سیدھے راستے سے پھرنے کو کہتے ہیں چاہے بالارادہ ہو یا غلطی سے ہو اور اس کی بہت لمبائی چوڑائی ہے اور اس کے ادنیٰ اور اونچے

أَدْنَاهُ وَأَقْصَاهُ كَثِيرٌ

درجہ میں بہت سا فرق ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے الضالین کے مصدر ضلال کی وضاحت کی ہے جو الضالین کی ہی وضاحت ہے، فرمایا کہ ضلال سیدھے راہ سے ہٹنے کو کہتے ہیں چاہے آدمی عمداً ہٹے یا خطاً ہٹے اور ضلالت کا میدان کافی وسیع ہے ضلالت اور گمراہی کا ادنیٰ درجہ اولیٰ کام کو چھوڑنا ہے اور اعلیٰ درجہ کفر و شرک ہے اس اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں ضلالت ادنیٰ درجے کے جتنا قریب ہوگی اتنی کم درجہ ہوگی اور جتنی اعلیٰ درجہ کے قریب ہوگی اتنی بڑی ہوگی۔

وَقِيلَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ، وَ

اور یہ بھی کہا گیا کہ مغضوب علیہم یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی اور ان پر غضب نازل کیا، اور

الضَّالِّينَ النَّصَارَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا، وَقَلَدُوا مَوْفُوعًا وَنَتَجَهُ

ضالین نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہ گمراہ ہو گئے ان سے پہلے اور بہت سوں کو گمراہ کیا اور مرفوع طریقے سے بھی یہ مروی ہے، اور زیادہ

أَنْ يُقَالَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمُ الْعَصَاةُ وَالضَّالُّونَ الْجَاهِلُونَ بِاللَّهِ لَأَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِ مَنْ وَفَّقَ

مانا یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ المغضوب علیہم نافرمان ہیں اور ضالین اللہ سے جا ملے لوگ ہیں کیونکہ منعم علیہ وہ ہے جس کو توفیق مل گیا ہو

لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لِدَاتِهِ وَالْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهِ فَكَانَ الْمُقَابِلُ لَهُ مَنْ اخْتَلَّ أَحَدَى قُوَّتَيْهِ

اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت اور خیر پر عمل کو جمع کرنے کی تو اس کا مقابل وہ ہوگا جس کی دونوں یعنی قوتِ حاکمہ اور عملی قوت میں سے کسی میں خرابی ہو

الْعَاقِلَةُ وَالْبَعَامِلَةُ وَالْمُخِلُّ بِالْعَمَلِ فَاسِقٌ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْقَاتِلِ

اور جس کے عمل میں خرابی ہو وہ فاسق اور مغضوب علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عمداً قتل کرنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں اس پر اللہ

عَمْدًا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْمُخِلُّ بِالْعِلْمِ ضَالٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ

نے غضب نازل کیا اور جس میں علمی خرابیت ہو وہ (جاہل اور) ضال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے حق کے بعد سوائے گمراہی کے کیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مغضوب علیہم اور ضالین لوگوں کی مراد بیان فرمائی ہے مگر مراد بیان کرتے

ہوئے "وقیل" فرمایا وادعطف تب لائی جاتی ہے جب اس سے پہلے معطوف علیہ ذکر کیا گیا ہو بظاہر یہاں معطوف علیہ ذکر ہونا

ظاہر نہیں ہوتا مگر حقیقت یہ ہے کہ مفسوب علیہم اور ضالین کی مراد کے بارے میں اس سے پہلے ایک قول ذکر ہو چکا ہے ہاں اس کا ذکر اشارۃً و ضمناً ہوا ہے صراحۃً نہیں ہوا یہاں مصنف رحمہ اللہ نے واذا عطف کے ذریعہ متنبہ کیا کہ ذرا غور کرو کہ اس سے پہلے ایک قول ذکر ہو چکا ہے اب وہ کونسا قول ہے؟ چونکہ پہلے منعم علیہم لوگوں کا ذکر تھا اور منعم علیہم کا مصداق مؤمنین تھے تو اس کے مقابل سے مراد کافر ہونا ظاہر ہے پس یہی پہلا قول ہے کہ مفسوب علیہم اور ضالین کافر ہیں اور کافروں کے مفسوب علیہم اور ضالین ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

اس عبارت میں مزید دو قول صراحۃً مصنف رحمہم اللہ نے ذکر فرمائے ہیں اول یہ کہ جمہور کے نزدیک مفسوب علیہم سے بالخصوص یہود اور ضالین سے بالخصوص نصاریٰ مراد ہیں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود کے متعلق فرمایا من لعنہ اللہ و غضب علیہ، اور نصاریٰ سے متعلق فرمایا قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیراً و ضلوا عن سواء السبیل اور حدیث میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مفسوب علیہم یہود ہیں اور ضالین نصاریٰ ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم وادی قرئی میں تھے کہ ایک آدمی نے پوچھا کہ مفسوب علیہم کون ہیں؟ فرمایا یہود عرض کیا ضالین کون ہیں؟ فرمایا نصاریٰ (تفسیر سمرقندی ۸۳/۱) حضرت ابوذر اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہما نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت کیا ہے (تفسیر ابن کثیر ۲۹/۱، ۳۰) علامہ ابواللیث سمرقندی رحمہم اللہ نے اس تفسیر پر مفسرین کا اجماع نقل کیا ہے۔

مصنف رحمہم اللہ نے دوسرا قول جس کو ترجیح دی ہے یہ ذکر کیا کہ مفسوب علیہم سے مراد علم رکھتے ہوئے یا فرمانی کرنے والے ہیں اور ضالین سے مراد اللہ تعالیٰ سے جا مل ہو کر یا فرمانی کرنے والے ہیں دلیل یہ ہے کہ یہ منعم علیہم کے مقابلہ میں ذکر ہوئے ہیں اور منعم علیہم کافر و کمال وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کئے ہوئے اور نیکی کی توفیق حاصل کئے ہوئے ہیں یعنی ان میں علم و عمل دونوں ہیں جن کے چار گروہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمائے ہیں انبیاء صدیقین شہداء صالحین تو ان کے مقابلہ میں جو گروہ ذکر ہوئے یہ وہ ہوں گے جن میں علم و عمل کی خرابی ہو اس لئے مفسوب علیہم سے وہ مراد ہیں جن میں علم تو ہے عمل نہیں ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عدا کی مسلمان کو ناحق قتل کرنے والے سے متعلق فرمایا "وَمَنْ يُلْتَبِلْ مُؤْمِنًا مُعْتَدًا لْجَزَائِلِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ" اور ضالین وہ ہوں گے جن کے علم و عمل دونوں میں خرابی ہو چونکہ پہلی خرابی یہود میں غالب تھی اور دوسری خرابی نصاریٰ میں غالب تھی اس لئے یہود و نصاریٰ خصوصاً مراد لئے گئے ورنہ الفاظ عام ہیں خلاصہ یہ ہے کہ لوگ تین قسم کے ہیں اول وہ لوگ جو علم و عمل دونوں رکھتے ہیں یہ منعم علیہم ہیں دوم وہ جن کے پاس علم ہے مگر اپنے علم پر عمل نہیں کرتے یہ مفسوب علیہم ہیں سوم وہ جن کے پاس نہ علم ہے نہ عمل اپنی جہالت کی وجہ سے عمل نہیں کرتے یہ ضالین ہیں۔ چیسے مصنف قاضی بیضاوی رحمہم اللہ نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اسی طرح علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کیونکہ عام کفار کے متعلق بھی غضب و ضلالت کا ذکر قرآن مجید میں کئی مرتبہ ہوا ہے مثلاً "مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صُلُوا لَهُمْ غَضِبَ مِنْ اللَّهِ" اور "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَلُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلًّا بَعِيدًا" کہ ان آیتوں میں کفار پر غضب نازل ہوتا اور ان کی ضلالت ذکر ہوئی ہے۔

وَقُرِئَ وَلَا الضَّالِّينَ بِالْهَمَزَةِ عَلَى لُغَةٍ مِنْ جَدِّ فِي الْهَرَبِ مِنَ التَّقَاءِ السَّاكِنِينَ

ولا الضالین ہمزہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے ان کی لغت پر جو تقارر ساکنین سے بہت ہی بھگتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک قرأت ذکر فرمائی ہے اس کے ذکر سے پہلے سمجھیں کہ اجتماع ساکنین کی دو قسمیں ہیں اجتماع ساکنین علی حدہ اور علی غیر حدہ اجتماع ساکنین علی حدہ یہ ہے کہ دو ساکنوں میں سے پہلا ساکن مدہ ہو اس کے بعد کا ساکن مدغم مشدد ہو جیسے ذابۃ، بحان جمہور کے نزدیک اجتماع ساکنین علی حدہ تو درست ہے لیکن اجتماع ساکنین علی غیر حدہ جائز نہیں ہے لیکن کچھ حضرات کے نزدیک اجتماع ساکنین کسی حال میں جائز نہیں ہے چاہے علی حدہ ہو یا علی غیر حدہ ہو۔ اب مصنف رحمہ اللہ کی بیان کی ہوئی قرأت سمجھیں فرماتے ہیں کہ جن کے نزدیک اجتماع ساکنین کسی حال میں جائز نہیں ہے اور وہ اجتماع ساکنین سے بھاگتے ہیں وہ حضرات ”ولا الضالین“ کو ”ولا الضالین“ پڑھتے ہیں کیونکہ الضالین پڑھنے کی صورت میں اجتماع ساکنین علی حدہ ہو رہا ہے تو وہ اس اجتماع ساکنین سے بھی بچنا چاہتے ہیں اور ”ضالین“ پڑھتے ہیں۔

آمِنٌ: اِسْمُ الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ اسْتَعَجَبَ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا سَأَلْتُ رَسُولَ

آمِن فعل استعجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اللَّهُ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ مَعْنَاهُ فَقَالَ اِفْعَلْ بِنِي عَلَى الْفَتْحِ كَأَيِّنْ لِإِلْتِقَاءِ السَّائِكَيْنِ وَجَاءَ مَدَائِلِفِهِ

اس کا معنی پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا معنی بتایا اِفْعَلْ یہ آئین کی طرح مبنی بر فتح ہے کیونکہ اس میں اتقاء ساکنین ہو جاتا ہے۔ اور اس میں مد پڑھنا

وَقَصْرُهَا، قَالَ: وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ آمِنًا، وَقَالَ آخَرُ آمِنٌ فَوَإِنَّ اللَّهَ مَا بَيْنَنَا بَعْدًا

اور قصر دونوں طرح آیا ہے جیسے شعر ہے۔ ربحم اللہ عبدًا قال آمِنًا اور دوسرے شاعر نے کہا آمِن فَوَإِنَّ اللَّهَ مَا بَيْنَنَا بَعْدًا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آمین کے متعلق گفتگو فرمائی ہے پہلی بات یہ فرمائی کہ آمین استعجب فعل کا نام

اور اس کے معنی پر دلالت کرتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ اس کا معنی رب الفعل ہے یعنی الفعل

فعل الاستعجاب (بسنن فیہ الکلبی کذا فی التفسیر السمرقندی ۸۴)

سوال: جب آمین الفعل یا استعجب کے معنی میں ہے تو یہ فعل ہوا کیونکہ فعل معنی دینے میں مستقل بالمعہوم اور مقترن باحد الازمہ

ہوتا ہے اور اس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے تو اس کو اسم فعل کیوں کہا گیا؟

جواب: مطلب یہ ہے کہ آمین کی وضع من حیث اللفظ الفعل اور استعجب پر دلالت کیلئے ہوئی ہے بایں حیثیت کہ استعجب خود

اپنے معنی پر دلالت ہے براہ راست معنی مقترن باحد الازمہ پر دلالت کیلئے وضع نہیں ہوئی۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ جس طرح ابن جنی بر فتح ہوتا ہے اسی طرح آمین مبنی بر فتح ہوتا ہے کیونکہ عرب اتقاء ساکنین

کو درست نہیں سمجھتے تو اگر مبنی بر سکون کرتے تو ایک یا دو ساکن دوسرا نون ساکن ہوتا اختتام کلمہ پر اجتماع ساکنین ہوتا۔ یہاں یاد رہے

کہ جب وقف کرتے ہوئے ”آمِنٌ“ پڑھتے ہیں تو بھی نون پر سکون ہونے کی وجہ سے یا دو اور نون دو ساکن جمع ہو جاتے ہیں مگر سکون

دلی سے جو اجتماع ساکنین ہو وہ ناجائز نہیں بلکہ سکون بنائی سے اجتماع ساکنین ہو تو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے سکون بنائی سے بچتے

ہیں اور مبنی بر فتح کرتے ہیں جس سے ممنوع اجتماع ساکنین نہیں ہوتا جائز اجتماع ساکنین رہتا ہے جس میں حرج نہیں ہے۔

تیسری بات یہ بیان فرمائی کہ آمین کے پڑھنے کے دونوں طریقے مقول ہیں مد کے ساتھ ”آمِن“ اور بغیر مد کے فتح کے ساتھ

”آمین“ اس کی دلیل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اشعار پیش کئے جو کسی وضاحت کے محتاج نہیں ہیں پہلا شعر لیلیٰ کے محبت مجنوں بن لور کا ہے اور بعض نے کہا کہ عمرو بن ربیعہ کا ہے (حاشیہ تفسیر سرقدی ۸۳۱) پورا شعر اس طرح ہے۔

یا رب لا تسلبنی حبھا ابدًا و برحم اللہ عبدًا قال آمیناً

اے میرے رب! لیلیٰ کی محبت مجھ سے کبھی نہ چھین، اور جو بندہ میری دعا پر آمین کہے اللہ تعالیٰ اس پر رحم کرے۔

دوسرا شعر جبیر بن اضبط کا ہے جبیر نے فطحل نامی شخص سے ادب مانگا اس نے دینے سے انکار کر دیا جس پر اس نے یہ شعر کہا:

تباعدا عنی فطحل اذ دعوتہ آمین فزاد اللہ مابیننا بعداً

فطحل نے مجھ سے دوری اختیار کی جب میں نے اس کو پکارا خدا ہمارے درمیان کی دوری بڑھادے آمین (تفسیر ابواللیث

سرقدی ۸۳۱)

وَلَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ وَفَاقًا وَلَكِنْ يُسَنُّ خَتَمُ السُّورَةِ بِهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَنِي جِبْرِئِيلُ

آمین بالاتفاق قرآن میں سے نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ سورہ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سورہ فاتحہ کی قرأت کے ختم کے

آمین عنہ فراغی من قراءۃ الفاتحۃ وقال اللہ کالختیم علی الکتاب وفی معنایہ قول

وقت مجھے جبرئیل علیہ السلام نے آمین سکھائی اور فرمایا کہ آمین خط پر مہر کی طرح ہے، اسی کے مفہوم میں

عَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ آمِينَ خَاتَمُ رَبِّ الْعَالَمِينَ خَتَمَ بِهِ دُعَاءَ عَبْدِهِ

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ آمین رب العالمین کی مہر ہے جس پر بندے کی دعا ختم فرمائی۔

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلہ بیان فرمایا کہ طلاء امت کا اتفاق ہے کہ آمین قرآن مجید کا حصہ نہیں ہے لیکن

بہر حال سورہ فاتحہ کی تلاوت ختم کرتے ہوئے آمین کہنا سنت ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جبرئیل علیہ السلام نے کہنے کی تعلیم فرمائی

اور فرمایا یہ خط پر مہر لگانے کی طرح ہے جیسے مہر کے بعد خط کو کوئی خراب نہیں کر سکتا اسی طرح آمین کہنے سے سورہ فاتحہ میں مانگی ہوئی

دعا رد ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے، اسی مفہوم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان نقل کیا۔

قائد: علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں حدیث روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ”ان جبرئیل القراء

النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالین قال له قل آمین فقال آمین“ (روح المعانی ۱۷۹۷ بحوالہ مصنف

ابن ابی شیبہ ودلائل النبوة للبيهقي)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی گڑگڑا کر دعا کر رہا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھ کر فرمایا کہ اگر اس نے دعا

پر مہر لگائی تو قبولیت کو لازم کر لیا تو ایک آدمی نے عرض کیا کہ مہر کس چیز کے ساتھ لگائے؟ فرمایا آمین کے ساتھ (مشکوٰۃ کتاب

الصلوة باب القراءة فی الصلوة رقم الحديث ۸۳۱)

يَقُولُهُ الْإِمَامُ وَيَجْهَرُ بِهِ فِي الْجَهْرِيَّةِ لِمَارْوِي عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ آمَنَ كَبَّ وَأَجْهَرَ نَازِلًا فِي جَهْرٍ كَبَّ كَيْفَ كَبَّتِ فَطَرْتُ وَائِلُ بْنُ حُجْرٍ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب

كَانَ إِذَا قَرَأَ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ آمِينَ وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ لَا يَقُولُهُ

و لا الضالین پڑھتے تو آمین فرماتے اور اس میں آواز اونچی کرتے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ کہ امام آمین نہ کہے

وَالْمَشْهُورُ عَنْهُ أَنَّهُ يُخَفِّفُهُ كَمَا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَغْفَلٍ وَأَنَسٌ، وَالْمَأْمُومُ يُؤَمِّنُ مَعَهُ لِقَوْلِهِ

اور ان سے مشہور یہ ہے کہ امام آہستہ کہے جیسا کہ اس کو حضرت عبداللہ بن مغفل اور انس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے اور مقتدی امام کے ساتھ آمین کہے

عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ وَلَا الضَّالِّينَ قُولُوا آمِينَ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَقُولُ آمِينَ فَمَنْ وَافَقَ

کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جب امام و لا الضالین کہے آمین کہو کیونکہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین فرشتوں کی

تَأْمِينُهُ تَامِينَ الْمَلَائِكَةُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ

آمین کے موافق ہوگی اس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آمین کے متعلق چند مسائل ذکر فرمائے پہلا یہ کہ امام نماز میں آمین کہے، اس بارے

میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے جو روایت نقل کی کہ امام آمین نہ کہے یہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت کی ہے (عمدۃ

القاری ۶/۲۶۶) اور یہ غیر مشہور روایت ہے لیکن مشہور اور واضح روایت اور مذہب یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی امام آمین

کہے اس لئے اصح قول کو لیکر علامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آمین قرآن میں سے نہیں ہے اور اس

میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ امام اور مقتدی اور منفرد اور نماز سے باہر فاتحہ پڑھنے والے سب کیلئے آمین کہنا مسنون ہے (عمدۃ

القاری ۶/۲۶۶ روح المعانی ۱/۹۷)

دوسرا مسئلہ یہ کہ بالاتفاق مقتدی بھی آمین کہے جس کا ثبوت مصنف رحمہ اللہ کی بیان کی ہوئی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

مقتدیوں کو آمین کہنے کی ترغیب بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے

موافق ہوگی اس کے پچھلے گناہوں کی بخشش ہو جائے گی۔

تیسرا مسئلہ آمین کے جہر و خفاء کا بیان فرمایا اس بارے میں امام ابو حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے جدید

قول میں آمین آہستہ کہنا افضل ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قدیم قول میں اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک جہراً کہنا افضل ہے مصنف

رحمہ اللہ نے ہر مسلک کی دلیلیں ذکر فرمائی ہیں کہ جہراً افضل کہنے والوں کی دلیل حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ کان رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ ولا الضالین قال آمین ورفع بها صوته (ابوداؤد) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ولا الضالین فرماتے تو آمین

بلند آواز سے فرمایا کرتے تھے۔

لیکن احناف اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس بارے میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث جہراً اور سرادوںوں طرح مروی ہے

حضرت شعبہ سرادویت کرتے ہیں (ترمذی) اور سفیان ثوری رحمہما اللہ جہراً روایت کرتے ہیں (ابوداؤد ترمذی نسائی) اور شعبہ رحمہما اللہ کی

روایت راجح ہے کیونکہ قرآن مجید کے موافق ہے اس لئے کہ آمین بالاتفاق دعاء ہے بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عطاء رحمہ اللہ

فرماتے ہیں کہ آمین دعاء ہے اور ادعوا ربکم تضرعاً و خفياً سے دعاء آہستہ افضل ہونا ثابت ہے نیز جہر تعلیم پر محمول

ہو سکتا ہے نیز جب حضرت وائل کی روایت میں تعارض آیا تو حضرت ابن مسعود علیہ السلام کا فرمان سزا کا مؤید ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن مغفل اور انس رحمہما سے بھی یہی نقل فرمایا، نیز جو حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی کہ فرشتے آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے اس حدیث کے مطابق فرشتے آمین کہتے ہیں اور ان کی آواز سنائی نہیں دیتی تو فرشتوں کی موافقت بھی سب آمین کہنے میں ہے، مزید تفصیل مکتوبہ وغیرہ کتب حدیث کے درس میں آجاتی ہے۔

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِأَبِي الْأَخْبَرِ بِسُورَةِ لَمْ تَنْزِلْ
حضرت ابو ہریرہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابی لہب سے فرمایا کیا میں تجھے ایسی سورت نہ بتاؤں کہ اس میں
فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلُهَا قُلْتُ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ
نہ تورات میں اتری نہ انجیل میں نہ قرآن مجید میں؟ میں نے (حضرت ابی لہب نے) عرض کیا ضرور بتائیں یا رسول اللہ: فرمایا وہ سورہ فاتحہ ہے
إِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيَّنَّا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ
وہ سب مثنیٰ ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا اور حضرت ابن عباس رحمہما سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے
اللَّهُ ﷺ إِذَا آتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ أَبَشِّرْ بِنُورَيْنِ أُوتِيَتْهُمَا لَمْ يُؤْتِهُمَا نَبِيٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ
کہ ایک فرشتہ آیا اور عرض کیا آپ ﷺ کو دو نور عطا ہونے کی خوشخبری ہو جو آپ ﷺ کو عطا ہوئے آپ ﷺ سے پہلے کسی نبی کو عطا نہیں ہوئے یعنی
وَحَوَاتِيمُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ حَرْفًا مِنْهَا إِلَّا أُعْطِيَكَ، وَعَنْ حُذَيْفَةَ ابْنِ الْيَمَانِ أَنَّ النَّبِيَّ
سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کی آخری آیات آپ ﷺ ان کے جو حرف بھی پڑھیں گے (یعنی دعائیہ کلمات) آپ کو مانگا ہوا عطا کیا جائے گا اور حضرت حذیفہ
ﷺ قَالَ إِنَّ الْقَوْمَ يَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ حَتَّى مَقْضِيًّا فَيَقْرَأُ صَبِيٍّ مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِي
رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ کسی قوم پر اللہ تعالیٰ عینی فیصلے کے ساتھ عذاب بھیجا چاہے ہیں اور ان کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن مجید
الْكِتَابِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَيَسْمَعُهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذَلِكَ الْعَذَابَ
میں سے "الحمد لله رب العالمين" پڑھتا ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ سنتے ہیں تو اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ چالیس سال تک عذاب
أَرْبَعِينَ سَنَةً
دور کر دیتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورہ فاتحہ کے فضائل بیان فرمائے ہیں جو ترجمہ سے واضح ہیں۔ حضرت حذیفہ رحمہ اللہ کی روایت ثابت نہیں ہے۔

الحمد لله ۱۳۱۱ھ محرم الحرام ۱۳۳۱ھ کو سورہ فاتحہ تک تفسیر بیضاوی کا ترجمہ و تشریح کی کتابت مکمل ہوئی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۲۸۶ آیات	سُورَةُ الْبَقَرَةِ مَكِّيَّةٌ	رُكُوعُهَا ۲۰
دوسو ستاسی آیات	یہ سورۃ البقرہ مدنی ہے	چالیس رکوع
<p>الْم: وَسَائِرُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي يَتَهَجَّأُ بِهَا أَسْمَاءُ مُسَمَّيَاتِهَا الْحُرُوفُ الَّتِي رُكِبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ</p> <p>آلَم اور تمام الفاظ جہی اسماء ہیں جن کے سمیات وہ حروف ہیں جن سے کلمات مرکب کئے گئے</p> <p>بَلَدُ خَوْلِهَا فِي حَدِّ الْأِسْمِ وَاعْتَوَارَ مَا يَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّكْيِيرِ وَ الْجَمْعِ وَ التَّصْغِيرِ</p> <p>کیونکہ یہ اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور جو اسم کے خواص ہیں یعنی تعریف و تکیر اور جمع و تصغیر وغیرہ سب اس کو عارض ہیں</p> <p>وَ غَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهَا وَ بِهِ صَرَّحَ الْخَلِيلُ وَ أَبُو عَلِيٍّ</p> <p>اور اسی کی تصریح کی ہے امام ظہل اور ابوعلی نے،</p>		

تشریح: اس عبارت کا مطلب سمجھنے کیلئے چند باتیں سمجھیں ① حروف کی دو قسمیں ہیں حروف مہانی اور حروف معانی حروف معانی وہ ہیں جو اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں اور حروف مہانی وہ جن کے ذریعہ کلمہ بنایا جاتا ہے جیسے زید کیلئے ز۔ ی۔ د ② حروف مہانی کے مستقل نام ہیں انہی اسماء کے ذریعہ ان کو تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے ان اسماء کو الفاظ جہی کہتے ہیں جیسے ضُوب میں ض و ب حروف مہانی ہیں ض کا لفظ جہی ضاد اور ر کا راء اور ب کا باء ہے ان میں سے حروف مہانی تو بالانفاق حروف ہیں لیکن ان کے الفاظ جہی کے بارے میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک الفاظ جہی بھی حروف ہیں اور بعض کے نزدیک اسماء ہیں مصنف رحمہ اللہ نے عبارت بالا میں ان کے اسماء ہونے کو ترجیح دی ہے اور اس کی تین دلیلیں دی ہیں۔

① اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ معنی دینے میں مستقل ہو کسی اور کلمہ کے ملانے کا محتاج نہ ہو اور تین میں سے کوئی زمانہ اس میں نہ پایا جائے اسم کی یہ تعریف ان پر صادق آتی ہے کیونکہ مثلاً جب ضاد بولا جائے تو قوراض سمجھ میں آتا ہے اور کوئی زمانہ بھی اس کے مفہوم میں سمجھ میں نہیں آتا لہذا یہ اسم ہیں

② معرذہ مکرہ اور جمع اور تصغیر وغیرہ آنا اسم کے خواص میں سے ہیں اور یہ خواص ان میں پائے جاتے ہیں مثلاً أَلِفٌ اور أَلْفٌ اور مفرد الف اور جمع الفات اور تصغیر أَلِفٌ آتی ہے اور جس میں اسم کے خواص ہوں وہ اسم ہی ہوگا فعل و حرف نہیں ہو سکتا اور نہ اسم کے خواص اس کے خواص نہ رہیں گے

③ امام ظہل نحوی اور ابوعلی قاری نحوی نے ان کو اسماء کہا ہے ظہل نے ایک مرتبہ دوران سبق طلباء سے پوچھا کہ ضرب کے حروف مہانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو؟ انہوں نے ضاد راء باء کہا فرمایا یہ تو اسماء ہیں پھر خود تلفظ کیا ض ر ب۔ اور ابوعلی نے منقول ہے کہ انہوں نے یس کی یا کو اسم کہا تو ثابت ہوا کہ الف۔ لام۔ نیم وغیرہ اسماء ہیں۔

وَمَا رَوَى ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اللَّهُ قَالَ مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو نقل ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جس نے قرآن مجید کا ایک حرف پڑھا اس کیلئے

حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا لَا أَقُولُ أَلَمْ حَرْفٌ بَلْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلَا مٌ حَرْفٌ وَمِمْ

ایک ٹکی ہوگی اور ایک ٹکی کا عوض دس ٹکیوں کے برابر ثواب ہوگا میں یہ نہیں کہتا کہ اَلَمْ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک اور لام دوسرا اور مِمْ تیسرا حرف ہے

حَرْفٌ فَالْمُرَادُ بِهِ غَيْرُ الْمَعْنَى الَّذِي أُصْطِلِحَ عَلَيْهِ فَإِنَّ تَخْصِيصَهُ بِهِ مُجَدِّدٌ بَلِ الْمُرَادُ

تو اس سے معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ معنی اصطلاحی کے ساتھ اس کی تخصیص تو جدید اصطلاح ہے بلکہ معنی لغوی مراد ہے

الْمَعْنَى اللَّغَوِيُّ وَلَعَلَّهُ سَمَاءٌ بِاسْمِ مَذْلُولِهِ

اور ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے مدلول کے نام سے دال کا نام رکھ دیا ہو۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ آپ نے الف لام میم وغیرہ کا اسماء ہونا رائج ٹھہرایا حالانکہ متن میں ذکر کی ہوئی حدیث میں نبی کریم ﷺ نے الف اور لام اور میم کو حروف فرمایا ہے تو یہ حروف ہوئے نہ کہ اسماء۔ مصنف ﷺ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں

① ہم نے جو الفاظ چھٹی کو اسم کہا اس سے اسم اصطلاحی مراد ہے اور حرف ہونے کی جوئی کی اس سے بھی حرف اصطلاحی مراد ہے اور نبی کریم ﷺ نے جو حرف فرمایا اس سے حرف لغوی مراد ہے اور حرف لغت میں بمعنی طرف کے ہے اور چونکہ اسماء اور افعال اور حروف سب طرف لسان سے ادا ہوتے ہیں اس لئے ان سب پر لغت میں حرف کا اطلاق ہوتا ہے لہذا اس اعتبار سے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ حضور ﷺ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی حرف مراد نہیں لغوی مراد ہے؟ تو بات یہ ہے کہ اصطلاح میں حرف کی جو تعریف ہے یہ اصطلاحات کے ایجاد کے بعد مقرر کی گئی اور یہ تقریر نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے بعد ہوا اس لئے آپ ﷺ کے فرمان میں حرف لغوی مراد ہے۔

② اگر نبی کریم ﷺ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی مراد لے لیں تو ایسا ہوا کرتا ہے کہ دال اور مدلول میں سے مثلاً بطور ہمار مدلول کے نام پر دال کا نام رکھ دیتے ہیں یہاں دال الف ہے مدلول ا ہے اسی طرح لام دال مدلول ل میم دال مدلول م ہے تو آپ ﷺ نے دال کا نام رکھ دیا مدلول کے نام کے ساتھ تو یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔

وَلَمَّا كَانَتْ مُسَمِّيَاتِهَا حُرُوفًا وَحْدَانًا وَهِيَ مُرَكَّبَةٌ صَدِرَتْ بِهَا لِيَكُونَ نَادِيَتُهَا بِالْمُسْمَى

اور جب ان الفاظ چھٹی کے مسیات حروف مفردہ تھے جب کہ الفاظ چھٹی مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ چھٹی کے شروع میں وہی حروف لائے گئے تاکہ ان کی

أَوَّلَ مَا يَقْرَعُ السَّمْعُ، وَاسْتَعِيرَتْ الْهَمْزَةُ مَكَانَ الْأَلِفِ لِتَعْدِلَ الْإِبْتِدَاءُ بِهَا،

سمعی کے ساتھ اوائلی سب سے اول کان کھٹکائے، اور ہمزہ کو الف کی جگہ عاریۃ لیا گیا کیونکہ الف سے ابتداء حذرتھی۔

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال: یہ ہوا کہ الفاظ تجھی کے تلفظ اور کتابت کے وقت سب سے پہلے ان کے کسی کو کیوں لایا جاتا ہے؟

جواب: دیا کہ کسی حروف مفردہ تھے اور اسم مرکب ہیں کہ ان کی تعداد تین تک بھی پہنچ جاتی ہے تو اس کا لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے کسی کا ذکر آئے تاکہ سامع سنتے ہی سمجھ جائے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے

پھر سوال ہوا کہ پھر الف کی ادائیگی کے وقت شروع میں الف کے بجائے ہمزہ کیوں ہے؟

جواب: الف ساکن بے حرکت کو کہتے ہیں اور ہمزہ پر حرکت ہوتی ہے تو الف کی ادائیگی کے وقت شروع میں الف لانا ہی حذر تھا کہ شروع میں الف لانے سے ابتداء بالساکن ہوتی اور یہ حذر ہے اس لئے اس سے بچنے کیلئے الف کے شروع میں ہمزہ ملحقہ لائے۔

و هِيَ مَالٌ ثَلَاثُ الْعَوَامِلِ مَوْقُوفَةٌ خَالِيَةٌ عَنِ الْإِعْرَابِ لِتَقْدِمُ وَجِبِهِ وَمُقْتَضِيهِ لِكُنْهَا قَابِلَةً

اور ان الفاظ تجھی پر جب محال داخل نہ ہوں وقف ہوگا اور اعراب سے خالی ہوں گے کیونکہ اعراب کا مقتضی موجود نہیں ہے لیکن اعراب کو قبول کرنے والے

آیۃ مَعْرُوضَةٌ لَكَ إِذْ لَمْ تَنَاسِبْ مَبْنًى الْأَصْلِ وَلِذَلِكَ قِيلَ صَ وَفِي مَجْمُوعٍ عَافِيهِمَا بَيْنَ

ہیں اور اعراب ان پر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ مبنی الاصل سے مناسبت نہیں رکھتے اسی لئے تو اجتماع ساکنین کے ہوتے کہا گیا ص ق

السَّاكِنِينَ وَلَمْ يُعَامَلْ مُعَامَلَةَ آئِنَ

اور ان سے آئین والا معاملہ نہیں کیا گیا،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے نحوی بحث فرمائی ہے اس کو سمجھنے کیلئے چند باتیں ذہن میں رکھیں ① معرب اور مبنی کی تعریف میں جمہور اور ابن حاجب کا اختلاف ہے ابن حاجب کے نزدیک مبنی وہ ہے جو مبنی الاصل کے ساتھ مناسب رکھتا ہو یا غیر مرکب مع العال ہو جمہور کے نزدیک جو صرف مبنی الاصل سے مناسبت رکھتا ہو اور معرب ابن حاجب کے نزدیک وہ مرکب مع العال جو مبنی الاصل کے مشابہ نہ ہو جمہور کے نزدیک صرف وہ جو مبنی الاصل سے مشابہ نہ ہو تو فرق یہ ہوا کہ مبنی ہونے کیلئے جمہور کے ہاں صرف مبنی الاصل کے ساتھ مناسبت معتبر ہے اور ابن حاجب کے ساتھ مبنی الاصل کے ہاں مشابہت کے علاوہ مرکب مع العال ہونا بھی ضروری ہے۔

② اعراب کے دو معنی ہیں معرب ہونا یعنی ایسا اسم ہونا کہ محال مختلف ہونے سے آخر کا اعراب مختلف ہو۔ اور دوسرا معنی حرکت

اعرابیہ آنا۔

③ ابن حاجب رحمہ اللہ کے نزدیک معرب مبنی بالفعل اعرابی حرکت ہو جمہور کے نزدیک بالقوة ہونا کافی ہے۔

④ سکون کی دو قسمیں ہیں ① سکون دائمی یہ معرب میں ہوتا ہے اس سکون کی وجہ سے اجتماع ساکنین ہو تو حرج نہیں ⑤ سکون

بنائی یہ مبنی میں ہوتا ہے اس سکون کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں اسلئے اگر ہو جائے تو دوسرے حرف کو فتح دیتے ہیں۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کا مطلب سمجھیں کہ الفاظ تجھی کی دو حالتیں ہیں عامل داخل ہونے کی حالت اور عامل نہ ہونے کی

حالت، جب عامل داخل ہو تو بالاتفاق الفاظ جمعی معرب ہیں جیسے ہذا اَلْف . کتبُ الفاء . تُبَدِّلُ الواوُ بالالف ، اور عامل سے خالی ہوں تو ابن حاجب رحمہ اللہ کے نزدیک معرب نہ ہوں گے مگر ہوں گے کیونکہ عامل کے ساتھ مرکب ہونا نہ پایا گیا اس لئے ان کے نزدیک اس حال میں اجتماع ساکنین ہو تو اس سے بچنا لازمی ہوگا اور آخر کو فتح دیں گے جمہور کے نزدیک معرب ہوں گے اور ان پر سکون و قلی ہوگا فتح کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ ممنوع اجتماع ساکنین موجود نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ بالفعل ان پر اعراب نہیں ہے بالقوة ان پر اعراب ہے اور یہ معرب ہیں اس لئے ان میں سکون و قلی کی وجہ سے اجتماع ساکنین ہونے دیں گے اور انہی کی طرح اجتماع ساکنین کے وقت آخر کو حرکت دینے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ حق اور قی پڑتے ہیں کہ آخر میں دو ساکن جمع ہیں اس کے باوجود اس طرح پڑھنا درست ہے جس سے ان کا معرب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ إِنَّ مَسْمِيَّيَهَا لَمَّا كَانَتْ عَنُصْرَ الْكَلَامِ وَبَسَائِطُهُ الَّتِي تُرَكِّبُ مِنْهَا أَفْتَحَتِ السُّورَةَ

پھر ان الفاظ جمعی کے مسیات جو ہیں وہ چونکہ کلام کا عنصر (مادہ) اور حروف مفردہ ہیں جن سے کلام مرکب ہوئی سو تم شروع کی گئیں ان کے ایک طائفہ

بِطَائِفَةٍ مِنْهَا اِيقَاضاً لِمَا تُحَدِّثُ بِالْقُرْآنِ وَتَبِيْهَا عَلَى اِنَّ اَلْمَتْلُوْا عَلَيْهِمْ كَلَامٌ مَّنْظُومٌ

ان لوگوں کو بیدار کرنے کیلئے جن کو قرآن مجید کے ذریعہ چیلنج کیا گیا اور اس بات پر تنبیہ کر کے کیلئے کہ جو کلام ان پر پڑھا جا رہا ہے انہی حروف سے

مِمَّا يَنْظُمُوْنَ مِنْهُ كَلَامَهُمْ فَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَمَّا عَجَزُوْا عَنْ اٰخِرِهِمْ نَع

پڑھایا گیا جن سے وہ لوگ اپنی کلام پڑھتے ہیں تو اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو وہ لوگ سب کے سب باوجود ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے

تُظَاهِرُهُمْ وَقُوَّةٌ فَصَاحَتِهِمْ عَنِ الْاِتِّكَانِ بِمَا يَذَّابُنِيْهِ ،

اور باوجود قوت فصاحت کے اس کے مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے ۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورتوں کے شروع میں الفاظ جمعی لانے کی وجہ اور فائدہ بیان فرمایا، دو دو جہیں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیں:

① الفاظ جمعی کلام کا مادہ ہیں اور وہ مفرد حروف ہیں جن سے کلام بنتا ہے ان کو شروع میں لانے سے مقصود ایقان و تنبیہ ہے مخاطبین کو یعنی ان کو خواب غفلت سے بیدار کرنا مقصود ہے کہ ذرا سوچو سمجھو کہ جو کلام تمہارے سامنے پڑھا جا رہا ہے انہی حروف سے مرکب ہے جن سے تمہارا کلام مرکب ہے تو اگر یہ نبی کریم ﷺ کا کھڑا ہوا ہے اور کلام اللہ نہیں ہے تو تمہاری کلام جیسا کلام ہونے کی وجہ سے تمہیں اس کا مثل لانے کی قدرت ہونی چاہئے اس لئے لاؤ اس کا مثل مگر جب تم ایک دوسرے کی معاونت سے بھی باوجود قوت فصاحت کے اس کے مثل لانے سے عاجز ہو تو تسلیم کرو کہ یہ کلام اللہ ہے اور جب کلام اللہ ہوتا ثابت تو وحی ہوا اور وحی نبی پر اترتی ہے تو قرآن پر اور لانے والے کو نبی، رسول مان کر اس پر ایمان لاؤ۔

سوال : الفاظ جمعی تو اپنے مسیات پر دلالت کرتے ہیں ایقان پر ان کی دلالت کیسے ہے؟

جواب : دلالت وضعی ان کی مسیات پر ہے لیکن ایقان و تنبیہ پر ان کی دلالت عقلی ہے اور ایک دال کی دلالت کئی چیزوں پر کی جہتوں سے ہوا کرتی ہے جیسے دیوار کے پیچھے گانے کی آواز گانے والے پر اور لعل و لعب ہونے پر اور آلات غنا اور لوگوں کے مجمع وغیرہ

کئی چیزوں پر دلالت کرتی ہے۔

وَلْيَكُونُ أَوَّلُ مَا يَقْرَعُ الْأَسْمَاعَ مُسْتَقْبَلًا بِنَوْعٍ مِنَ الْإِعْجَازِ فَإِنَّ النُّطْقَ بِأَسْمَاءِ الْحُرُوفِ

اور تاکہ سب سے پہلے جو کانوں سے ٹکرائے وہ ایک قسم کے اعجاز میں مستقل ہو کیونکہ اسماء حروف کو بولنا اس کے ساتھ مختص ہے

مُخْتَصٌّ بِمَنْ خَطَّ وَدَرَسَ فَأَمَّا مِنَ الْأُمِّيِّ الَّذِي لَمْ يُخَالِطِ الْكِتَابَ فَمُسْتَعْرَبٌ مُسْتَعْبَدٌ

جس نے لکھا پڑھا ہو لیکن جو ای ہو جو کتابوں سے نہیں ملا اس سے ان الفاظ کا بولنا لکھائی عداوت کی طرح نادر بعید

خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَالْكِتَابَةِ وَالْتِلاوَةِ سِيمًا وَقَدْ رَاعَى فِي ذَالِكَ مَا يُعْجِزُ عَنْهُ الْأَدِيبُ الْأَرِيبُ

اور خلاف عادت ہے۔ بالخصوص جب کہ اس ای نے ایسی چیز کی بھی رعایت کی ہے جس کی رعایت کرنے سے فن میں ماہر ادیب

الْفَائِقُ فِي فَنِّهِ

اریب بھی عاجز ہیں۔

تکثر یح: ① اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان حروف کے شروع سورتوں میں آنے کی دوسری وجہ بیان فرمائی کہ ان الفاظ جہی کو شروع سورتوں میں لانے سے غرض یہ ہے کہ تاکہ پہلا لکھ جو سماع کے کان میں پڑے اس میں اعجاز کی مستقل نوعیت ہو یعنی اعجاز پر دلالت کرنے میں صاف ہو سماع سنتے ہی اعجاز سمجھے وہ اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اُٹی ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی کاتب کے پاس نہیں بیٹھے نہ لکھا پڑھا سیکھا نہ کسی پڑھے لکھے سے سنا اور جس نے حروف جہی نہ پڑھے ہوں نہ پڑھنے والے سے سنے ہوں اس سے حروف جہی کا صحیح تلفظ بعید ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ جہی کو ادا کرنا اور جو کتاب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اس میں ان حروف کا ہونا باعث تعجب اور حیران کن ہے اور وہ بھی اس طرح کی کتاب اور مضامین جس میں ایسی خاص طرز سے ان حروف کو لایا گیا جس طرز سے فن کا ماہر بھی نہیں لاسکتا (اس طرز کا ذکر اگلی عبارت میں ہے) جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا کلام جب امی خود نہ بنا سکتا ہے نہ پڑھ سکتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے سکھائے اور پڑھائے ہوئے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

وَهُوَ أَنَّهُ أُورِدَ فِي هَذِهِ الْفَوَاحِ أَرْبَعَةُ عَشَرَ أَسْمَاءً هِيَ نِصْفُ أَسَامِي حُرُوفِ الْمُعْجَمِ

اور وہ۔ طرزیہ ہے کہ شروع سورتوں میں چودہ اسماء جہی ذکر ہوئے جو اگرalf کوان میں شمار نہ کیا جائے

إِنْ لَمْ تُعَدَّ فِيهَا الْأَلِفُ حَرْفًا بِرَأْسِهَا فِي تِسْعٍ وَعِشْرِينَ سُورَةً بَعْدَهَا إِذَا عُدَّ فِيهَا الْأَلِفُ

تو انیس سورتوں میں کل حروف معجم کا نصف ہیں اور اگرalf شمار کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد کے اعتبار سے نصف ہیں اس شان سے کہ حروف کی اقسام

مُشْتَمِلَةٌ عَلَى أَنْصَافِ الْأَوَاعِ

میں سے آدمی آدمی آگئیں ہیں۔

تکثر یح: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ حروف جہی کی تعداد میں دو قول ہیں جمہور کے نزدیک انیس ہیں الف بھی ان میں شامل ہے ابو العباس کے نزدیک اٹھائیس ہیں وہ الف کو حرف شمار نہیں کرتے۔ دوسری بات یہ کہ یہ الفاظ جہی ۲۹ سورتوں میں آئے ہیں

۸ میں آتم ۵ میں الزائیک میں بس اور ایک میں تھبتص اور ایک میں طہ اور دو میں طسم اور ایک میں حتم عشق ان حروف کا مجموعہ ۷۶ ہے لیکن کمرات کے حذف کے بعد کل ۱۴ باقی رہ جاتے ہیں تو انیس سورتوں میں ۱۴ حروف آئے ہیں۔ نیز یہ بھی سمجھیں کہ نصف کی دو قسمیں ہیں (۱) نصف حقیقی جیسے چار کا نصف ۲ ہے اور نصف تقریبی یہ کہ نصف سے کچھ اوپر یا نیچے ہو جیسے ۷ کا آدھا ۳ یا ۴ نصف تقریبی ہے۔

تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابوالعباس کا قول لیا جائے تو سورتوں کے شروع میں ۱۴ الفاظ جہی نصف حقیقی ہوئے اور جمہور کا قول لیں تو ۱۴ نصف تقریبی ہوئے اور ۲۹ سورتوں کے شروع میں لانے میں حکمت یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک جو انیس حروف ہیں یہ اس تعداد کے مطابق ہو جائے گا۔ اگلی عبارت میں یہ ذکر ہے کہ ان چودہ حروف کو لا کر حروف کی آدمی اقسام ذکر کر دی گئی ہیں۔

فَذَكَّرَ فِي مِنَ الْمَهْمُوسَةِ وَهِيَ مَا يُضَعَّفُ الْإِعْتِمَادَ عَلَىٰ مَخْرَجِهِ وَ يَجْمَعُهَا سِتُّ حُرُوفٍ

جمہور میں سے آدمی حروف ذکر کئے گئے ہیں مہموسہ حروف ہیں جن کا اپنے مخرج پر مہموسہ کزور ہے کل (دس) ہیں "س ت ش ج ح ط ک ر خ" صرف

خَصَفَةٌ بِصَفْهَا الْحَاءُ وَ الْهَاءُ وَ الصَّادُ وَ السِّينُ وَ الْكَافُ وَ مِنَ الْبَوَاقِي الْمَجْهُورَةُ

"ا جن" کا مجموعہ ستشحك خصفہ ہے (یہ آدمی ذکر ہوئے) حاحا صا سین کاف۔ اور جہاتی مجہورہ ہیں (ل ن ی ق ط ر ام ر)

بِصَفْهَا يَجْمَعُ لَنْ يَقْطَعَ أَمْرُومِنَ الشَّدِيدَةِ الثَّمَانِيَةِ الْمَجْمُوعَةِ فِي أَجْدَتْ طَبَقَكَ أَرْبَعَةٌ

ان میں سے بھی آدمی لئے گئے جن کا مجموعہ لن قطع امر ہے اور شدیدہ جواٹھ ہیں جن کا مجموعہ اجدت طبق ہے ان میں سے چار لئے گئے

يَجْمَعُهَا أَقْطَكَ وَمِنَ الْبَوَاقِي الرَّخْوَةِ عَشْرَةٌ يَجْمَعُهَا حِمْسٌ عَلَىٰ نَصْرِهِ وَمِنَ الْمُطْبَقَةِ

جن کا مجموعہ اقطک ہے اور ان آٹھ کے سوا باقی جو رخہ ہیں ان میں سے دس لئے گئے ہیں (جن کا مجموعہ حمس علی نصرہ

الَّتِي هِيَ الصَّادُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالطَّاءُ بِصَفْهَا وَمِنَ الْبَوَاقِي الْمُفْتَحَةِ بِصَفْهَا وَمِنَ الْقَلْقَلَةِ

ہے اور حروف مطبقة یعنی س ض ط ظ میں سے آدمی لئے گئے اور ان چار کے سوا باقی جو حروف مفتوحہ ہیں ان میں سے آدمی لئے گئے اور حروف قلقلہ

وَهِيَ حُرُوفٌ تَضْطَرُّبُ عِنْدَ خُرُوجِهَا وَيَجْمَعُهَا قَدْ طَبِجَ بِصَفْهَا الْأَقْلُ لِقَلَّتِهَا وَمِنَ الْبَيْنَتَيْنِ

جن کی ادائیگی کے وقت اضطراب (حرکت کرنا) پایا جاتا ہے جن کا مجموعہ قد طبع ہے ان میں سے نصف اقل لئے گئے اور نصف اقل اس لئے لئے گئے

الْيَاءُ لِأَنَّهَا أَقْلُ لِقَلَّارِ مِنَ الْمُسْتَعْلِيَةِ وَهِيَ الَّتِي يَتَصَعَّدُ الصَّوْتُ بِهَا فِي الْحَنْكِ الْأَعْلَى

کہ حروف للقلہ تھوڑے سے ہیں اور حروف لین داؤ اور یاء میں سے ی کو لے لیا گیا کیونکہ داؤ کے مقابلہ میں یاء میں نقل کم ہے

وَهِيَ سَبْعَةُ الْقَافِ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالْخَاءُ وَالْعَيْنُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ بِصَفْهَا الْأَقْلُ وَمِنَ

اور حروف مستعلیہ جن کی ادائیگی کے وقت آواز اوپر کے نالو میں کھینچی ہے جو سات ہیں ق س ض ط ظ ر خ ان میں سے نصف اقل کو لیا گیا، ان کے

الْبَوَاقِي الْمُنْخَفِضَةِ بِصَفْهَا

علاوہ باقی جو حروف منخفہ ہیں ان کا نصف لیا گیا۔

تکثیر یح: یضعف الاعتماد: مہوسہ کی ادنیٰ کے وقت سانس نہیں رکتی بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہتی ہے
ستشحتك خصفه: مجموعہ کا ترجمہ ہے عنقریب تجھ سے خلعہ الحاج و زاری کرے گی۔

البواقی المجهورة: الف شمار کریں تو مجبورہ ۱۹ ہیں ورنہ ۱۸ ہیں: ا، ب، ج، د، ذ، ز، ح، ط، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و، ی۔

البواقی الرخوة: ۲۱ حروف رخوہ ہیں: ا، ث، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، ل، م، ن، و، ی۔

البواقی المنفتحة: منفتحہ ۲۵ حروف ہیں: ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ی۔

البواقی المنخفضة: حروف مخفہ ۲۲ ہیں: ا، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، ک، ل، م، ن، و، ی۔ ان میں سے آدھے لیے گئے ہیں یعنی: ا، د، س، ع، ف، ک، ل، م، ن، ہ، ی۔

وَمِنْ حُرُوفِ الْبَدَلِ وَهِيَ أَحَدُ عَشَرَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ سَبَوِيهِ وَ اخْتَارَهُ ابْنُ جَنِّي

اور حروف بدل میں سے جو سبویہ کے بیان کے مطابق ۱۱ ہیں اور ابن جنی نے بھی اسی تعداد کو اختیار کیا

وَيَجْمَعُهَا اجْد طوَيْتَ مِنْهَا السِّتَةُ الشَّائِعَةُ الَّتِي يَجْمَعُهَا اَهْطَمِينَ وَقَدْ زَادَ بَعْضُهُمْ سَبْعَةً

جن کا مجموعہ اجد طویت منها ہے ان مشہور چھ کو لیا گیا جن کا مجموعہ اھطمین ہے اور بعض علماء نے حروف بدل میں حریرات حروف کا اضافہ کیا ہے

أُخْرَى وَهِيَ اللَّامُ فِي أَصْلَالٍ وَالصَّادُ وَالزَّاءُ فِي صِرَاطٍ وَزِرَاطٍ وَالْفَاءُ فِي جَدْفٍ

یعنی اصلال کی ل اور صراط اور ذرابطہ کا م ر اور جدف کی ف

وَالْعَيْنُ فِي أَعِنَ وَالنَّاءُ فِي ثُرُوغٍ الدَّلُورِ وَالْبَاءُ فِي بِاسْمِكَ حَتَّى صَارَتْ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ

اھن کی ع، ثوروغ الدلور کی ث اور باسمک کی ب حروف بدل ہیں تو یہ ۱۸ حروف ہو جائیں گے

وَقَدْ ذَكَرَ مِنْهَا بِسْعَةً السِّتَةُ الْمَذْكُورَةُ وَاللَّامُ وَالصَّادُ وَالْعَيْنُ

جن میں سے ۹ حروف ذکر کئے گئے ہیں ۶ حروف تو اوپر ذکر کئے ہوئے ۱۱ میں سے اور حریر ل م ر ع۔

تکثیر یح: حروف بدل وہ حروف ہیں جو دوسرے حروف کی جگہ آتے ہیں، ان میں سے ہمزہ واؤ کی جگہ، جیم یا کی جگہ اور دال

نء کی جگہ اور ط تا کی جگہ، واؤ یا کی یا واؤ کی، ت واؤ کی، م واؤ کی، ن لام کی، ب الف کی، الف واؤ اور یا کی جگہ آتا ہے

جیسے (بالترتیب) وواصل کی جگہ اواصل، فزت کی جگہ فزد، اجتمعوا کی جگہ اجدمعوا، احتبر کی جگہ اصطر، لیقن کی

جگہ موقن، موفات کی جگہ مبیقات، وضمة کی جگہ نخمة، فوہ کی جگہ خم، لعل کی جگہ لعن، ارقت کی جگہ هرقت، بیع

کی جگہ باع، قول کی جگہ قال ہے اور ان میں ایک حرف کی جگہ دوسرا آیا ہے۔

وَمِمَّا يُدْغَمُ فِي مِثْلِهِ وَلَا يُدْغَمُ فِي الْمُقَارِبِ وَهِيَ خَمْسَةٌ عَشْرَ الْهَمْزَةُ وَالْهَاءُ وَالْعَيْنُ وَ

اور ان حروف (ادغام) میں سے جو اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں اور اپنے قریب الحرج میں مدغم نہیں ہوتے جو کہ ۱۵ ہیں "ہمزہ ۱۰، ع

الصَّادُ وَالطَّاءُ وَالْمِيمُ وَالْيَاءُ وَالْخَاءُ وَالْغَيْنُ وَالضَّادُ وَالظَّاءُ وَالشَّيْنُ وَالزَّاءُ وَالْقَاءُ

غ، ص، ض، ط، ظ، م، ی، ش، ز، ف، و" ان حروف کا بھی نصف اقل ذکر ہو گئے

وَالْوَاوُ نِصْفُهَا الْأَقْلُ وَمِمَّا يُدْغَمُ فِيهِمَا وَهِيَ ثَلَاثَةٌ عَشْرَ الْبَاقِيَةُ نِصْفُهَا الْأَكْثَرُ الْخَاءُ وَ

اور ان حروف میں سے جو اپنے مثل اور قریب الحرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ مذکورہ ۱۵ کے علاوہ باقی ۱۳ ہیں ان کا بھی نصف اکثر لیا گیا یعنی ح

الْقَافُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ وَالسِّينُ وَاللَّامُ وَالنُّونُ لِمَا فِي الْإِدْغَامِ مِنَ الْخِفَةِ وَالْفَصَاحَةِ

ق ک ر س ل ن کیونکہ ادغام میں خفت (ہلکا پن) اور فصاحت ہے

وَمِنْ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي لَا يُدْغَمُ فِيهَا يُقَارِبُهَا وَيُدْغَمُ فِيهَا مُقَارِبُهَا وَهِيَ الْمِيمُ وَالرَّاءُ وَالشَّيْنُ

اور وہ چار حروف جو اپنے قریب الحرج میں مدغم نہیں ہوتے لیکن ان کا قریب الحرج ان میں مدغم ہوتا ہے یعنی م ر ش ف ان میں سے

وَالْقَاءُ نِصْفُهَا

بھی نصف لئے گئے۔ (م، ر)

تشریح: ثلاثہ عشر الباقیہ: وہ تیرہ یہ ہیں: ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ض، ق، ک، ل، ن، ہ۔

وَلَمَّا كَانَتْ الْحُرُوفُ الدَّلَقِيَّةُ الَّتِي يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا بِذَلْقِ اللِّسَانِ وَهِيَ سِتَّةٌ يَجْمَعُهَا رُبُّ

اور حروف دلقیہ جن کی ادائیگی میں نوک زبان کے ذریعے سہارا لیا جاتا ہے جن کی تعداد ۶ ہے (ر ب م ن ل ن ل) جن کا مجموعہ رب

مَنْقُلٌ وَالْحَقِيقَةُ الَّتِي هِيَ الْخَاءُ وَالْخَاءُ وَالْعَيْنُ وَالْغَيْنُ وَالْهَاءُ وَالْهَمْزَةُ كَثِيرَةُ الْوُقُوعِ

منقل ہے اور حروف حقیقی یعنی ح غ خ ہ ع ی حروف چونکہ کلام میں بکثرت استعمال ہوتے تھے اس لئے ان دونوں قسموں کے

فِي الْكَلَامِ ذِكْرُ ثَلَاثِيهَا.

حروف کی دو تہائی لئے گئے

تشریح: ذکر ثلاثیہا: یعنی ۸ لیے گئے ہیں: ر، م، ن، ل، ح، ع، ا، ہ۔

وَلَمَّا كَانَتْ أَبْنِيَةُ الْمَزِيدِ لَا تَتَجَاوَزُ عَنِ السَّبَاعِيَةِ ذِكْرٌ مِنَ الزَّوَائِدِ الْعَشْرَةِ الَّتِي

اور چونکہ کلمہ زائدہ والے اوزان سات حرفی سے نہیں بڑھتے اس لئے ۱۰ جو زوائد حروف زائدہ ہیں جن کا مجموعہ

يَجْمَعُهَا الْيَوْمُ تَنْسَاهُ سَبْعَةُ أَحْرَفٍ مِنْهَا تَنْسِيهَا عَلَى ذَلِكَ

الیوم تنساہ ہے ان میں سے سات حروف لئے گئے تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ زیادتی کے ہوئے کلمہ کا وزن سات حرفی سے زائد نہیں ہو سکتا

تشریح: فائدہ: حروف زائدہ کے بارے میں حکایت ہے کہ ایک استاد سے شاگرد نے حروف زائدہ پوچھے تو استاد نے فرمایا "سالمولہا" (تم نے مجھ سے پوچھے ہوئے ہیں) اس نے عرض کیا کہ ہم نے تو آپ سے کبھی نہیں پوچھے، فرمایا "الیوم تنساہ" (آج بھی ان کو بھلا دو گے) عرض کیا نہیں بھلائیں گے، فرمایا احمق دو دفعہ تو میں نے بتادیئے ہیں، یعنی سالمولہا کہو یا الیوم تنساہ کہو یہ حروف زائدہ کا مجموعہ ہے، (شاگرد نے ان الفاظ کا لغوی معنی لیا اس لئے سمجھ نہ سکا)۔

اس ساری بحث کا خلاصہ واضح ہے کہ جتنی اقسام کے حروف عربی میں مستعمل ہیں ان سب اقسام کے کل حروف میں سے اکثر آدھے حروف مقطعات میں آگئے اور کچھ اقسام میں سے دو تہائی آئے ہیں اس ترتیب سے کلام کو جوڑنا ہی فحش کا اپنا کام نہیں ہے بلکہ تم پڑھے لکھے اور فصیح و بلیغ عرب بھی اس چیز کی رعایت نہیں رکھ سکتے ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس میں ایسی رعایت کی گئی ہے اور یہ نبی کریم ﷺ کا اپنا کلام نہیں ہے ورنہ ایسی رعایت تم بھی کر سکتے ہو جب کلام اللہ ہوتا ثابت ہوا اور اللہ تعالیٰ کا کلام نبی و رسول پر اترا کرتا ہے تو نبی کریم ﷺ کا نبی و رسول ہونا ثابت ہوا اس لئے آپ ﷺ پر ایمان لاؤ۔ (مزید تفصیل چونکہ ترجمہ میں ذکر کر دی گئی اس لئے دوبارہ تشریح کی ضرورت نہیں ہے)

وَلَوْ اسْتَقْرَيْتُ الْكَلِمَ وَ تَرَاكِبُهَا وَ جَدْتُ الْحُرُوفَ الْمَتْرُوكَةَ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ

اگر تو کلام عربی اور عربی کی تراکیب کی جستجو کرے گا تو جو حروف چھوڑے گئے ہیں ان کو ذکر کئے ہوئے حروف کے

مَكْثُورَةً بِالْمَذْكُورَةِ

مقابلہ میں چھوڑے پائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ آپ کی بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق حروف کی سب اقسام میں سے کچھ حروف چھوڑے گئے اور کچھ ذکر کئے گئے تو جن کو ذکر کیا گیا ان کے مقابلہ میں چھوڑے ہوئے حروف کو کیوں ذکر نہیں کیا گیا اور آپ کے بیان کئے ہوئے حروف ہی بالخصوص کیوں لئے گئے وجہ ترجیح کیا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ مناسب یہی تھا کہ جو حروف کلام عرب میں بکثرت استعمال ہوتے ان کو لیا جاتا اور جن کا استعمال قلیل ہوتا ان کو چھوڑا جاتا تو چونکہ جو چھوڑے گئے وہ قلیل الاستعمال ہیں اور جو ذکر ہوئے وہ کثیر الاستعمال ہیں اسی وجہ سے ذکر کئے ہوئے حروف ہی ذکر ہوئے اور قلیل الاستعمال حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

ثُمَّ إِنَّهُ ذَكَرَهَا مُفْرَدَةً وَ ثَنَائِيَّةً وَ ثَلَاثِيَّةً وَ رُبَاعِيَّةً وَ خَمَاسِيَّةً إِذْ أَنْبَأَ أَنَّ الْمُتَّبَحِّثَ بِهِ مَرْكَبٌ

پھر اللہ تعالیٰ نے ان حروف کو مفرد کی صورت میں اور دو حرفی تین حرفی چار حرفی اور پانچ حرفی مرکب کی صورت میں ذکر کیا یہ بتانے کیلئے کہ جس کتاب کے

مِنْ كَلِمَاتِهِمُ الَّتِي أَصُولُهَا كَلِمَاتٌ مُفْرَدَةٌ وَ مَرْكَبَةٌ مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا إِلَى خَمْسَةِ

مقابلے کا شیخ دیا جا رہا ہے وہ ایسے کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول مفرد ہوتے ہیں اور دو سے پانچ حروف تک سے مرکب ہوتے ہیں؛

تشریح: پہلے یہ ذکر ہوا کہ مادہ کے اعتبار سے کلام اللہ کلام الناس جیسا ہے اب بتاتے ہیں کہ سنت ترکیبہ اور صیغہ کے اعتبار سے بھی کلام اللہ کلام الناس کی طرح ہے اس کے باوجود تم اس کے مقابلے سے عاجز ہو، اگر یہ انسانی کلام ہوتا تو تم انسان بھی اس

کا مقابلہ کرتے اور مقابلہ سے عاجز نہ ہوتے تو اس کا کلام اللہ ہونا ثابت ہوا اور جس پر نازل ہوئی اس کا پیغمبر ہونا ثابت ہوا۔
 ہیئت ترکیبہ اور صیغہ کے اعتبار سے یہ کتاب کلام الناس جیسی اس طرح ہے کہ کلام الناس کے مرکبات ایک حرفی سے لیکر پانچ حرفی تک ہوتے ہیں ایک حرفی جیسے ق، دو حرفی جیسے قل، تین حرفی جیسے قال چار حرفی جیسے اکوم، پانچ حرفی جیسے لدمرج وغیرہ اور سورتوں کے شروع والے حروف مقطعات بھی ایک سے لے کر پانچ عدد تک ہیں مزید مثالیں آگے آرہی ہیں۔

وَذِكْرَ ثَلَاثٍ مُّفْرَدَاتٍ فِي ثَلَاثِ سُورٍ لِأَنَّهَا تَوْجِدُ فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْأِسْمِ وَالْفِعْلِ

اور تین مفردات (ق ح ن) تین سورتوں میں ذکر ہوئے کیونکہ مفرد کلمہ کی تینوں قسموں اسم و فعل

وَالْحَرْفِ وَارْبَعٌ ثَنَائِيَّاتٍ لِأَنَّهَا تَكُونُ فِي الْحَرْفِ بِإِلْحَافٍ كَبَلٍ وَفِي الْفِعْلِ بِحَذْفٍ

حرف میں پایا جاتا ہے اور دو حرفی چار ذکر ہوئے کیونکہ دو حرفی حرف میں صرف ایک طریقے سے یعنی حذف کے بغیر پایا جاتا ہے

كَبَلٍ وَفِي الْأِسْمِ بِغَيْرِ حَذْفٍ كَمَنْ وَبِهِ كَدَمٍ فِي تِسْعِ سُورٍ لِوُقُوعِهِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ

جیسے بَل اور فُل میں صرف حذف کے طریقے سے آتا ہے جیسے قُل اور اِسْم میں دو طریقوں سے آتا ہے حذف کے بغیر جیسے مَنْ اور حذف کے ساتھ جیسے ذم

الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوَجٍ فَقِي الْأَسْمَاءُ إِذْ وَذُو وَمَنْ وَفِي الْأَفْعَالِ قُلْ وَبِعْ وَخَفْ

اور یہ دو حرفی نو سورتوں میں ذکر ہوئے اس لئے کہ کلمہ کی تینوں قسموں اسم و فعل و حرف میں تینوں طرح سے دو حرفی کلمے آئے ہیں اسم میں جیسے اِذْ، ذُو،

وَفِي الْحُرُوفِ أَنْ وَمِنْ وَمُدَّ عَلَى لُغَةٍ مِنْ جَوْرِبَهَا

مَنْ۔ فعل میں جیسے قُل، بَع، خَف۔ حرف میں جیسے اَنْ، مِنْ اور مُدَّ کو جو لوگ حرف جرات سے ہیں ان کی لغت پر۔

گنیشتریح: عبارت کا مطلب واضح ہے کہ مفرد تین سورتوں میں آئے جس سے اشارہ ہے کہ اسم فعل حرف تینوں مفرد کی شکل میں آتے ہیں۔ اور دو حرفی چار کلمے آئے جس سے اشارہ ہے کہ دو حرفی اسم و فعل و حرف میں حذف و عدم حذف کے اعتبار سے چار صورتیں ہیں حرف دو حرفی صرف بغیر حذف کے آتا ہے فعل صرف حذف کے ساتھ آتا ہے اسم حذف اور بغیر حذف دونوں طرح دو حرفی آتا ہے۔ اور دو حرفی نو سورتوں میں آئے کیونکہ جب دو حرفی اسم و فعل و حرف تینوں میں آتے ہیں اور شروع کی تینوں حرکتوں تہ ضمرہ کسرہ کے ساتھ آتے ہیں تو $3 \times 3 = 9$ نو سورتوں میں لانے سے ۹ صورتوں میں دو حرفی کلمہ کے آنے کی طرف اشارہ ہے۔

و ثَلَاثٌ ثَلَاثِيَّاتٌ لِمَجِيئِهَا فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ فِي ثَلَاثِ عَشْرَةِ سُورَةٍ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ

اور تین حرفی تین عدد ذکر ہوئے کیونکہ تین حرفی اسم و فعل و حرف تینوں میں آتے ہیں اور تین حرفی تیرہ سورتوں کے شروع میں آئے اس پر بھیہ کرنے کیلئے

أَصُولَ الْأَبْنِيَّةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ، عَشْرَةٌ مِنْهَا الْأَسْمَاءُ وَثَلَاثَةٌ لِلْأَفْعَالِ وَرُبَاعِيَّتَيْنِ

کہ مستعمل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں دس اسم کے اور تین فعل کے ہیں اور چار حرفی اور پانچ حرفی دو دو ذکر کئے اس پر بھیہ کیلئے کہ چار

وَحُمَا سَيَتَيْنِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ لِكُلِّ مِنْهُمَا أَصْلًا كَجَعْفَرٍ وَسَفْرَجٍ وَمُلْحَقًا كَقَرْدٍ وَحَجَفَلٍ

اور پانچ حرفی یا اصل ہوتا ہے یا متعلق بالاصل اصل کی مثال جعفر اور سفرجل اور متعلق کی مثال قرد و حجل اور حجل

اور پانچ حرفی یا اصل ہوتا ہے یا ملحق بالاصل اصل کی مثال جعفر اور مفرجل اور ملحق کی مثال فردد اور حجنطل
تشریح: اس عبارت کا مطلب بھی واضح ہے کہ تین حرفی تین عدد (آلَم، آلَو، طَسَم) ذکر کرنے سے تین حرفی کلمہ کے اسم و فعل
حرف تینوں میں آنے کی طرف اشارہ ہے اور تین حرفی کو تیرہ سورتوں کے شروع میں لایا گیا اس سے اشارہ ہے کہ اسم و فعل کے کل
تیرہ وزن ہیں دس اسم کے تین فعل کے، اسم کے دس اس طرح کہ اسم کے فاء کلمہ میں تین حرکتیں آتی ہیں زبر زیر پیش۔ اور عین کلمہ میں
چار حرکتیں زبر زیر پیش اور سکون، تین اور چار کو ضرب دینے سے $12 = 3 \times 4$ ہوگا لیکن فاء کلمہ کسور اور عین کلمہ مضموم ہونے کا وزن نقل
ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ۱۰ وزن باقی بچے، اور فعل کے تین وزن اس طرح ہیں کہ فاء تو مفتوح ہی رہے گا اور عین کلمہ پر تینوں
حرکتیں آئیں گی (فَعَلَ فَعِلَ فَعُلَ) یہی تین وزن ہیں۔

اور رباعی و خماسی کلمے دو دو لانے سے رباعی و خماسی وزن کی دو صورتوں کی طرف اشارہ ہے کہ رباعی و خماسی یا اصل ہوتا ہے یا ملحق۔
اس سب سے ثابت ہوا کہ قرآن مجید کلام الناس کے مطابق ہے اور جب مطابق ہونے کے باوجود کفار مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس
کا کلام اللہ ہونا اور جس پر اتر اس کا رسول اللہ ہونا ثابت ہوا۔ لہذا ان کو ایمان لانا چاہیے۔

وَلَعَلَّهَا فُرْقَتْ عَلَى السُّورِ وَلَمْ تُعَدَّ بِاجْمَعِهَا فِي أَوَّلِ الْقُرْآنِ لِهَذِهِ الْفَائِدَةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ

اور شاید اسی فائدہ کیلئے ان کلمات کو سورتوں میں متفرق لایا گیا اور سب کے سب کو شروع قرآن میں اکٹھا نہ لایا گیا، ساتھ ساتھ اس میں چیلنج کے تکرار

إِعَادَةُ التَّحْدِي وَتَكْوِيْرُ التَّنْبِيْهِ وَالْمُبَالَغَةِ فِيْهِ

کا اور مجاہدہ کے تکرار لانے اور اس میں مبالغہ کرنے کا فائدہ بھی ہے۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ آپ نے اوپر تفصیل سے یہ نکتہ بیان کیا کہ ان الفاظ جمعی کو سورتوں
کے شروع میں لایا گیا تاکہ اسی کی طرف سے ان کا نظم یہ اعجاز کی ایک مستقل صورت اختیار کر لے، اس کی دو صورتیں بیان کیں اول
محل الفاظ جمعی کا تعلق کرنا دوم خاص رعایت رکھتے ہوئے ان کا نظم، پہلی صورت تو اعجاز کی ثابت کرتی ہے مگر دوسری صورت اعجاز کی ثابت
کرنے کے مقصد کو پورا حث ثابت کرتی جب ان سب الفاظ جمعی کو قرآن مجید کے بالکل شروع میں اکٹھے لایا جاتا جبکہ متفرق سورتوں
میں متفرق طور پر لایا گیا اور اس سے یہ مقصد پوری طرح حاصل نہیں ہوتا کیونکہ آپ کی بیان کی ہوئی رعایت سب کے مجموعہ میں تو ہے
الگ الگ لائے ہوئے الفاظ جمعی میں نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے کئی وجہیں ذکر کیں اول: وہی وجہ ہے جو ابھی اوپر ”ثم انه ذكر هامزة وثلاثة الخ
سے بیان ہوئی کیونکہ اس وجہ کا مدار مختلف سورتوں کے شروع میں علیحدہ علیحدہ ذکر کرنے پر ہے اگر اکٹھے ذکر ہوتے تو یہ نکتہ حاصل نہ
ہوتا (اس وجہ کو دوبارہ اوپر ملاحظہ کر لیں)۔

دوسری وجہ: اکٹھے ذکر نہ کرنے کی یہ ہے کہ الفاظ جمعی کے متعلق پہلے ذکر ہوا ہے کہ قرآن مجید میں شروع سورتوں میں لانے
سے عرب کو مقابلہ کا چیلنج ہے تو اگر اکٹھے ذکر ہوتے تو بھی چیلنج کا مقصد حاصل ہوتا مگر صرف ایک دفعہ چیلنج ہوتا، اور جب کئی سورتوں
کے شروع میں یہ الفاظ جمعی لائے گئے تو چیلنج کر رہا ہو گیا تاکہ کوئی عرب یہ نہ کہہ سکے کہ ہمیں ایک دفعہ چیلنج کر کے خلع موٹی اختیار کر لی گئی
پھر چیلنج کرو تو ہم مقابلہ کریں گے تو چیلنج بار بار ہو گیا۔

تیسری وجہ تنبیہ کا تکرار ہے کہ باوجود اس کہ ہمارا اور تمہارا کلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں مشترک ہے مگر بھی تم اس کا مثل نہیں لا سکتے ہو تو اس کو کلام اللہ سمجھ کر ایمان لاؤ تو اس طرح تنبیہ بار بار ہو گئی اکٹھے ذکر کرنے میں تنبیہ کا تکرار حاصل نہ ہوتا چوتھی وجہ یہ ہے کہ اسی تنبیہ کے تکرار سے تنبیہ میں مبالغہ حاصل ہوا وہ اس طرح کہ مبالغہ نام ہے کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ ثابت ہونا، الگ الگ ذکر ہونے سے یہ مبالغہ حاصل ہوا اکٹھے ذکر ہونے سے حاصل نہ ہوتا۔

وَالْمَعْنَى أَنَّ هَذَا الْمُتَّحِدَى بِهِ مُؤَلَّفٌ مِنْ جِنْسِ هَذِهِ الْحُرُوفِ أَوِ الْمُؤَلَّفُ مِنْهَا كَذَا

اور معنی یہ ہے کہ یہ قرآن مجید جس کے ذریعہ چیلچ کیا جا رہا ہے انہی حروف کی جنس سے مرکب ہے یا ان حروف سے مرکب ہی متحد ہی ہے

تفسیر تیسری بات پہلے ذکر ہو گئی ہے کہ یہ الفاظ چیلچ سکون وغنی کے ساتھ ساکن ہیں اور معرب ہیں فی الوقت اعراب نہیں ہے لیکن اعراب قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ان کی اعرابی صورت بتائی ہے کہ ان کو عامل کے ساتھ مرکب کریں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ یہ مبتداء ہوں اور ان کی خبر محذوف ہو اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی اَلَمْ يَتَّحِدْ بِهِ، اور اَلَمْ سے مراد المؤلف من هذه الحروف ہوگا یعنی المؤلف من هذه الحروف متحد ہی بہ دوم یہ کہ یہ الفاظ چیلچ مبتداء محذوف کی خبر ہو اس صورت میں عبارت ہوگی المتحدی بہ اَلَمْ یعنی المتحدی بہ المؤلف من جنس هذه الحروف۔

وَقِيلَ هِيَ اسْمَاءُ السُّورِ وَعَلَيْهِ إِطْبَاقُ الْأَكْثَرِ سُمِّيَتْ بِهَا اشْعَارًا أَبَانَهَا كَلِمَاتٌ مَعْرُوفَةٌ

اور کہا گیا ہے کہ یہ اسماء چیلچ سوروں کے اسماء ہیں اکثر علماء کا اسی پر اتفاق ہے ان کے ساتھ سوروں کا نام یہ خبر دینے کیلئے رکھا گیا کہ یہ سوریں ایسے کلمات

الترکیب فلولم تگن وخیامین اللہ تعالیٰ لم تتساقط مقدرتھم ذون معارضتہا

ہیں جن کی ترکیب پانی پچانی ہے تو اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہی نہ ہوتی تو اس کے مقابلہ سے لوگوں کے زور ختم نہ ہو جاتے۔

تفسیر تیسری بات اس عبارت میں "وقیل" کے شروع میں واؤ کے لانے سے اشارہ ہے کہ الفاظ چیلچ کے متعلق ایک قول پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ دوسرا قول ہے تو پہلا قول یہ ذکر ہوا کہ یہ الفاظ چیلچ اپنے مسمیات کے اسماء ہیں اور ان کو شروع سوروں میں لانے سے اللہ تعالیٰ کی غرض اس سے غفلت برتنے والے مخالفین لوگوں کو (ایضا) بیدار کرنا اور تنبیہ مقصود ہے کہ ذرا سوچو اور سمجھو کہ یہ تمہاری کلام والے حروف سے مرکب اور ان حروف کی ادائیگی پڑھا لکھا کرتا ہے تو امی کی زبانی ادائیگی ہو رہی ہے جس نے کسی سے پڑھا لکھا نہیں نہ ان حروف کی ادائیگی کسی سے سنی جس سے اس کتاب کا کلام اللہ ہونا اور حضور ﷺ کا پیغمبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اب اس عبارت سے الفاظ چیلچ کے بارے میں دوسرا قول ذکر ہو رہا ہے کہ متکلمین کے اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ الفاظ چیلچ قرآن مجید کی جن سوروں کے شروع میں آئے ان سوروں کے اسماء ہیں اور سوروں کے نام رکھنے کی غرض یہ ہے کہ مخاطبین کو تنبیہ ہو کہ یہ سوریں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جو لوگوں کی کلام کے مرکبات میں استعمال ہوتے ہیں ایسا ہونے کے باوجود جو تم لوگ اس کی کسی سورت کے مقابلہ میں کوئی سورت نہیں بنا سکتے ہو اور عاجز ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے نہ کہ کسی بندے کا اور نہ تم بھی بنا سکتے کیونکہ یہ تمہاری کلام کے مادہ کلمات سے ہی تو مرکب ہے۔ یہ تنبیہ اس طریقے پر ہوتی ہے کہ سوریں کل اور یہ اسماء ان کا جزء

ہیں اور جب کل کا اس کے کسی جزء سے نام رکھا جائے تو اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے
 فائدہ نمبر ①: اجزاء دراصل کسی دوسری چیز کے نام ہوتے ہیں پھر ان کو کل کی طرف نقل کیا جاتا ہے یہاں بھی یہ الفاظ چھٹی اپنے
 مسیات کے نام ہیں پھر ان کو کل سورت کیلئے علم ہونے کی طرف نقل کیا گیا ہے تو یہ اعلام منقولہ ہیں ان کا مسی منقول منہ ہے اور
 سورت منقول الیہ ہے اور منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ضروری ہے اور یہاں مناسبت یہی ہے کہ اپنے مسیات کے اسماء
 ہوتے ہوئے شروع سورتوں میں لانے میں نکتہ ایقاظ و تنبیہ تھا تو اسماء سورتوں میں بھی فائدہ ایقاظ و تنبیہ ہے البتہ یہ فرق ہوگا کہ
 اپنے مسیات کے اسماء ہونے کی صورت میں ایقاظ و تنبیہ کا فائدہ بالذات و بالتقصید (یعنی اولاً ہی) حاصل ہوتا ہے اور اسماء سورتوں ہونے
 کی صورت میں اولاً و بالذات دلالت سورتوں کے اسماء ہونے پر ہوتی ہے ثانیاً دلالت ایقاظ و تنبیہ پر ہوتی ہے (گویا کہ اگر پوچھا
 جائے کہ مثلاً یہ آیت کیا ہے؟ جواب: ہوگا سورت کا نام ہے، پھر سوال ہوگا کہ اس کے ساتھ نام کیوں رکھا گیا؟ جواب
 ہوگا کہ ایقاظ و تنبیہ کیلئے)

فائدہ نمبر ②: یہ بھی مشکمین کا قول ہے اور آگے بھی مشکمین کے کئی قول ذکر ہوں گے، الفاظ چھٹی کے متعلق جو پہلا قول گذرا یعنی
 یہ اپنے مسیات کے اسماء ہیں وہ غیر مشکمین کا قول ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان الفاظ چھٹی کے بارے میں اختلاف ہے مشکمین کے
 نزدیک باوجود تشابہات ہونے کے ان کی مراد معلوم ہے اور غیر مشکمین کے نزدیک ان کی مراد معلوم نہیں ہے
 دلائل مشکمین:

① اللہ یعدہون القرآن میں ہمزہ استفہام انکاری ہے مقصود یہ ہے کہ لوگ قرآن مجید میں تدبر اور غور کریں اگر الفاظ چھٹی جو
 قرآن مجید کا جزء ہیں معلوم المراد نہ ہوں تو ان میں تدبر کیسے کیا جائے گا؟ اور تدبر کا یہ حکم کم از کم الفاظ چھٹی کے حق میں بیکار ہوگا اور اللہ
 تعالیٰ بیکار کے حکم سے پاک ہے معلوم ہوا کہ ان کی مراد معلوم ہے

② قرآن مجید کو نور و کتاب مبین فرمایا گیا اور یہ صفت جب درست ہوگی جب سارا قرآن مجید معلوم المراد ہوگا

③ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم الایۃ جب الا اللہ پر وقف نہ ہو تو معنی ہوا کہ تشابہ
 کی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ معلوم المراد ہیں۔

④ ایک دلیل عقلی ہے جس کو قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اگلی عبارت میں ذکر کیا ہے تفصیل وہاں ہوگی خلاصہ یہ ہے کہ اگر ان الفاظ
 کی مراد معلوم نہ ہو تو ان الفاظ سے عربوں کو کلام کرنا ایسے ہے جیسے عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں بات کرنا جس کو وہ جانتا نہیں
 ہے اور عقلمند شخص ایسا نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ غیر معلوم المراد الفاظ سے کس طرح کلام فرماتے؟ نیز غیر معلوم المراد ہوں تو عربوں
 کو مقابلے کیلئے چیلنج کرنے کی گنجائش نہیں رہتی لہذا معلوم المراد ہونا ثابت ہوا۔
 دلائل غیر متضمین:

① قرآن مجید میں تشابہات کے متعلق فرمایا ہے ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ۔
 الا اللہ پر وقف ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرماتے ہیں کہ ان کی مراد صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور راسخین فی العلم بھی لاعلمی کا اظہار کرتے
 ہوئے یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ ہمارا اس پر ایمان ہے مزید کچھ بولنے کی جرات نہیں کرتے معلوم ہوا کہ ان کی مراد اللہ تعالیٰ ہی

مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

⑤ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے خصوصاً حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ یہ اسماء جمعی راز ہیں اللہ تعالیٰ کے اور راز وہی ہوتا ہے جس کو راز والا ہی جانتا ہے دوسرا نہیں جانتا لہذا غیر معلوم المراد ہونا ثابت ہوا

⑥ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اقوال اور افعال، ان افعال میں سے کئی ایسے ہیں جن کی حکمت انسان کی سمجھ سے بالا ہے پھر بھی انسان ان کے مکلف ہیں، تو جب افعال میں دو قسمیں ہوں تو اقوال میں بھی دو قسمیں ہیں جیسے ان افعال کے مکلف بنانے میں کچھ حرج نہیں جن کی حکمت معلوم نہیں ہے ایسے ہی ان اقوال میں بھی کوئی حرج نہیں جن کا مفہوم معلوم نہیں ہے۔

الحاصل مشککین معلوم المراد مانتے ہیں اور غیر مشککین غیر معلوم المراد اب جب مشککین معلوم المراد مانتے ہیں تو ان اسماء جمعی کی مراد کیا ہے؟ اس بارے میں مشککین کے کئی اقوال ہیں جن میں سے ایک قول مذکورہ بالا عبارت میں ذکر ہوا مزید آگے ذکر ہونے والے ہیں۔

وَاسْتَدِلَّ عَلَيْهِ بِأَنَّهَا لَوْلَمْ تَكُنْ مُفْهِمَةً كَانَ الْخِطَابُ بِهَا كَالْخِطَابِ بِالْمُهْمَلِ وَالتَّكْمِلِ
اور اس قول پر یہ دلیل دی گئی کہ اگر ان کا معنی معلوم نہ ہو تو ان سے خطاب ایسے ہوگا جیسے مہمل کلمہ بول کر کلام کرنا اور جیسے عربی شخص کے ساتھ جٹی
بِالزُّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَلَمْ يَكُنِ الْقُرْآنُ بِأَسْرِهِ بَيَانًا وَهُدًى وَلَمَّا مَكَّنَ التَّخْدِي بِهِ وَإِنْ
زبان میں بات کرنا، اور پھر سارا قرآن مجید بیان اور ہدایت نہ ہوگا، اور پھر اس کے مقابلہ کا چیلنج ممکن نہ ہوگا، اور اگر معلوم المراد ہوں تو
كَانَتْ مُفْهِمَةً فِيمَا أَنْ يُرَادَ بِهَا السُّورَاتُ الَّتِي هِيَ مُسْتَهْلَهَا عَلَى أَنَّهَا الْقَابِهَا أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ
یا تو ان کی مراد ان سورتوں کے نام ہوں گے جن کے شروع میں یہ آئے اس بناء پر کہ یہ سورتوں کے القاب ہیں یا کچھ اور مراد ہے،
وَالثَّانِي بَاطِلٌ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِمَّا وَضَعَتْ لَهُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ وَظَاهِرًا أَنَّهُ لَا يَسْ
اور دوسرا احتمال باطل ہے کیونکہ یا تو ان کی مراد وہ ہوگی جس کیلئے لغت عرب میں وضع ہوئے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ معنی موضوع لے نہیں، یا ایسا معنی ہوگا جس
كَذَلِكَ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى لُغَتِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ
کیلئے لغت عرب میں وضع نہیں ہوئے اور یہ باطل ہے کیونکہ قرآن مجید ان کی لغت پر اترا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں صاف عربی زبان میں ہے لہذا ان
فَلَا يُحْمَلُ عَلَى مَا لَيْسَ فِي لُغَتِهِمْ
کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو عربوں کی لغت میں نہیں ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں اوپر ذکر کردہ دوسرے قول کے دلائل دیئے گئے ہیں کہ یہ اسماء سور ہیں اور غیر معلوم المراد نہیں ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے معلوم المراد ہونے پر جو دلیل دیں وہ مشککین کے دلائل میں ذکر ہو گئی ہیں اور ترجمہ سے واضح ہیں اور اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

اب دوسری بات کہ اسماء سور ہونے کی کیا دلیل ہے؟ کہتے ہیں کہ یا ان سے سورتیں مراد ہوں گی یا غیر سور، غیر سور مراد نہیں لے

ہتے کیونکہ غیر سور مراد لینے کی صورت میں یا وہ معنی لوگے جو کلام عرب میں ان کے لیے وضع ہوئے یا کوئی اور معنی لوگے، اگر وہ معنی جو کلام عرب میں وضع نہیں ہوئے اور نجم میں وضع ہوئے تو یہ باطل ہے کیونکہ قرآن مجید عربی ہے تو اس کے عربی کلمات کے معنی غیر عربی کیسے لئے جاسکتے ہیں؟ اور اگر ایسا معنی لوجو عربی میں وضع ہے تو یہ اپنے مسمیات کے اسماء کیلئے وضع ہوئے، تو صرف ان کے مسمیات کے معنی میں لینے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے چاہے ایفاظ و تنبیہ کا فائدہ ثانیاً مان لیں کیونکہ اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں ان کا مابعد سے کوئی ربط نہیں ہوگا تو جب یہ سب شقیں درست نہیں تو ان کا اسماء سور ہونا ہی باقی رہا (یاد رہے کہ حضرات علماء اس دلیل کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ کے لفظ "وقد استجدل" کے صیغہ مجہول سے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ان الفاظ جمعی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا رائج ہے جس کی کافی تفصیل پہلے قول کے تحت ذکر ہو چکی ہے۔

لَا يُقَالُ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَزِيدَةً لِلتَّنْبِيهِ وَالِدَّلَالَةِ عَلَى انْقِطَاعِ كَلَامٍ وَاسْتِيفَانِ

یہ نہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں درست نہیں ہو سکتی کہ یہ الفاظ جمعی (شروع سورتوں میں) رائج ہوں ایک کلام کے ختم اور نئی کلام کے شروع ہونے پر تنبیہ

كَمَا قَالَهُ قُطْرُبٌ

اور دلالت کرنے کیلئے جیسا کہ قطرب نے کہا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں "لا یقال" سے الفاظ جمعی کے بارے میں پہلے دو قولوں کے علاوہ کئی اقوال ذکر فرمائے ہیں ان کا عنوان اعتراض کی صورت میں ذکر کیا ہے اعتراض کی صورت یہ بنے گی کہ قائل نے اوپر جو ذکر کیا کہ اگر یہ کسی معنی پر دلالت نہ کریں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی (یا مہمل کے ذریعہ گفتگو کی طرح ہوگا یا یہ کلام ایسا ہوگا جیسے عربی سے حبشی میں بات کرنا، اور چیلنج کرنا بھی درست نہ ہوگا) معرض کہتا ہے کہ یہ خرابیاں لازم نہیں آئیں اس طرح کہ اگرچہ عربی میں معنی کیلئے وضع نہیں ہیں مگر پھر بھی کسی تاویل میں لینے سے یہ خرابیاں لازم نہ ہوں گی عبارت بالا میں تاویل کے متعلق اقوال ذکر ہو رہے ہیں

پہلا قول: یہ ہے کہ امام قطرب جو امام سیبویہ کے شاگرد ہیں یہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ جمعی کو سورتوں کے شروع میں اس پر دلالت کیلئے ذکر کیا گیا کہ یہاں سے نئی کلام شروع ہو رہی ہے اور پہلی کلام ختم ہو گئی ہے اہل عرب جب طویل کلام لکھتے ہیں تو ہر جملہ جہاں ختم ہو اس پر مابعد و ماقبل سے جدا ہونے کی علامت کے طور پر کچھ کلمات لکھ دیتے ہیں ایسے یہ الفاظ جمعی اسی غرض کیلئے لائے گئے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے لا یقال سے اس قول کا جواب یہ دیا ہے کہ قطرب کا یہ کہنا کہ یہ الفاظ کلام اول کے اختتام اور کلام جدید کی ابتداء کیلئے ہیں جب درست ہے جب لغت عرب سے اس مقصد کیلئے استعمال ثابت ہو جبکہ لغت عرب سے اس کیلئے استعمال ثابت نہیں ہے اور قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے لہذا قطرب کی بات باطل ہے۔ رہی یہ بات کہ ان الفاظ سے کلام جدید شروع ہونا خود بخود سمجھ آتا ہے تو بات یہ ہے کہ یہ سمجھ آنا بد دلالت التزامی ہے، اور جو معنی بد دلالت التزامی سمجھ میں آئیں اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کا کوئی اور معنی نہیں ہے لہذا اسماء سور ہونے کا معنی دلالت مطابقی سے اور کلام جدید شروع ہونا دلالت التزامی سے سمجھ میں آکر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہیں۔

أَوْ إِشَارَةً إِلَى كَلِمَاتٍ هِيَ مِنْهَا اقْتَصَرَتْ عَلَيْهَا اقْتِصَارَ الشَّاعِرِ فِي قَوْلِهِ قُلْتُ لَهَا قِفِي

یا یہ الفاظ سچی ایسے کلمات کی طرف اشارہ ہوتے ہیں جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں پھر (پورے کلمات نہ ذکر کر کے) ان الفاظ پر اس طرح اکتفاء

فَقَالَتْ لِي قَافٌ ، كَمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ الْآلِفُ الْآءُ اللَّهُ

کر لیا گیا جیسے شاعر نے کلمہ کے ایک حرف (قاف) پر اکتفاء کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ فرمایا کہ الف سے مراد الاء اللہ (اللہ تعالیٰ)

وَاللَّامُ لُطْفُهُ وَالْمِيمُ مُلْكُهُ وَعَنْهُ أَنَّ الرُّوحَ وَمَنْ مَجْمُوعُهَا الرَّحْمَنُ وَعَنْهُ أَنَّ الِمْ

کی نعمتیں (لام سے مراد لطف اللہ (اللہ تعالیٰ کی مہربانی) میم سے مراد ملک اللہ (اللہ تعالیٰ کی بادشاہی) اور انہی سے روایت ہے کہ الروا اور حم اور ن کا

مَعْنَاهُ أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ وَنَحْوُ ذَلِكَ سَائِرُ الْفَوَاحِشِ وَعَنْهُ أَنَّ الْآلِفَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى رَ

مجموعہ الرحمن ہے اور انہی سے منقول ہے کہ الم کا معنی انا اللہ اعلم (میں اللہ زیادہ جانتا ہوں) اسی طرح سب فواریح کے بارے میں بات ہے،

اللَّامُ مِنَ جِبْرِيلَ وَالْمِيمُ مِنْ مُحَمَّدٍ أَيْ الْقُرْآنُ مُنْزَلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِلِسَانِ

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ الف سے مراد اللہ اور لام سے مراد جبریل اور میم سے مراد حضرت محمد رضی اللہ عنہ ہیں یعنی قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف

جِبْرِيلَ عَلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

سے جبریل علی محمد کریم رضی اللہ عنہ پر اترا۔

تفسیر: اس عبارت سے دوسرا مذہب بیان کیا گیا ہے کہ اسماء سچی میں سے ہر اسم کلمات مرکبہ میں سے کسی کلمہ کا مخفف ہے اور عرب کلمات مرکبہ کا مخفف استعمال کرتے ہیں جیسے اس شعر میں ہے ۔ قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ لِي قَافٌ میں نے محبوبہ سے کہا ٹھہر۔ اس نے جواب میں کہا قاف یعنی کہا و قفٹ میں ٹھہر گئی، اور اس کی تائید مفسر قرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول مختلف اقوال سے ہوتی ہے ایک قول یہ ہے کہ الف سے الاء اللہ، لام سے لطف اللہ، میم سے ملک اللہ مراد ہے یعنی الیم اللہ تعالیٰ کی صفات انعالیہ کے کلمات سے مخفف ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ الروا اور حم اور ن ملا کر الرحمن مراد ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ بعض الفاظ سے اشارہ ذات کی طرف اور بعض سے صفات کی طرف ہو مثلاً الف انا کا ہو، لام اللہ کا، میم اعلم کا ہو یعنی انا اللہ اعلم، اسی طرح تھیں قص کے معنی انا اللہ کاف وہاد و علیم و صادق، چوتھا قول یہ کہ ان اسماء سے مختلف ذاتوں پر دلالت ہو جیسے الف سے اللہ تعالیٰ، لام سے جبریل علیہ السلام اور میم سے حضرت محمد رضی اللہ عنہ مراد ہوں مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کی زبانی نبی کریم رضی اللہ عنہ کی طرف وحی کیا، تو اس قول کے مطابق بھی اسماء سچی اگر کسی خاص معنی پر دلالت نہ کریں تو بھی کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

اس قول کا جواب و لم تستعمل للاختصار سے مصنف رضی اللہ عنہ نے دیا ہے کہ یہ بات بھی اگر قیاس سے کہو تو قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے اور اگر لغت عرب کے تتبع سے کہو تو حقیقت یہ ہے کہ لغت عرب میں کلمات طویلہ کے مخفف استعمال نہیں ہوتے، رہی جناب کی پیش کردہ دلیل تو ایک دلیل شاعر کا قول ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شعر شاذ ہے، دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کہی قول ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی کلمہ کی تفسیر قطعی معنی کو کہتے ہیں اور ایسی تفسیر خاص کیلئے کوئی تخص لفظاً و معناً ہونا ضروری ہے حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہما کے یہ اقوال بطور تفسیر نہیں ہیں کیونکہ یہاں کوئی شخص نہیں ہے ان کا مقصود محض یہ سمجھانا ہے کہ ان یہ اسماء تجنی اللہ تعالیٰ کے اسماء اور کلام کیلئے مادہ ترکیبہ ہیں پھر اس کی مثالوں کے طور پر اسماء ذکر کئے کہ الف سے الاء اور لام سے لطف میم سے ملک سمجھ لیں ورنہ مثالیں یوں بھی بن سکتی ہیں کہ الف سے اللہ لام سے لعنت میم سے مکر کی مثال دے دیں، اور اس لئے بھی یہ بطور تفسیر نہیں ہے کہ ایک قول میں فرمایا الف سے الاء اللہ دوسرے میں فرمایا الف سے اللہ اور ایک قول میں فرمایا کہ الف سے الاء مراد لے لیں، اور لام سے لطف اللہ یا لام سے جبرئیل، اور میم سے ملک اللہ یا میم سے اعلم یا حضرت محمد ﷺ لے لیں تو تعارض ہوا لہذا مقصود محض اچھی مثالیں دیکر سمجھانا ہے کہ یہ اسماء اللہ کا مادہ ہیں نہ یہ کہ تفسیر بیان فرمائی۔

أَوْ أَلَىٰ مُدِّ أَقْوَامٍ وَاجْبَالٍ بِحِسَابِ الْجَمَلِ كَمَا قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ مُتَمَسِّكًا بِمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ

یا ان اسماء سے حساب جمل کے ذریعے اشارہ قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف ہو جیسا کہ امام ابو العالیہ فرماتے ہیں اس روایت سے دلیل پکڑتے ہوئے

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَا تَأْتَاهُ الْيَهُودُ تَلَىٰ عَلَيْهِمُ الْآلَمُ الْبَقْرَةُ فَحَسْبُوهُ وَقَالُوا كَيْفَ نَدْخُلُ فِي

کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب یہود آئے آپ ﷺ نے ان پر سورہ بقرہ کی تلاوت کی، انہوں نے اس کا حساب کیا اور کہنے لگے ہم اس دین میں کیسے

دِينٍ مُدَّتُهُ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا أَهْلُ غَيْرِهِ فَقَالَ الْتَمَصْ وَ

تاقل ہوں جس کی مدت اے سال ہے تو آپ ﷺ سکرادیے پھر انہوں نے کہا کیا کوئی اور آیت ہے؟ تو آپ ﷺ نے التمص اور

الرَّوَّ الْقَمْرَ فَقَالُوا اخْلَطْ عَلَيْنَا فَلَا نَذَرِي بِأَيِّهَا نَاخُذِفَانِ تِلَاوَتَكَ أَيَّاهَا بِهَذَا التَّرْتِيبِ عَلَيْهِمُ

تو اور القمر پڑھی تو وہ کہنے لگے آپ ﷺ نے ہم پر خلط ملط کر دیا معلوم نہیں ہم کس کو لیں؟ آپ ﷺ کا اس ترتیب سے ان پر تلاوت کرنا

وَتَقْرِئُوهُمْ عَلَىٰ اسْتِطَابَتِهِمْ ذَلِيلٌ عَلَىٰ ذَالِكَ وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً لَكِنَّهَا

اور ان کے استنباط پر خاموشی دلیل ہے مدتیں اور عمریں مراد ہونے کی، اور یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں ہے لیکن لوگوں میں حتیٰ کہ عربوں

لِاسْتِثْنَاءِ هَافِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ حَتَّى الْعَرَبِ تَلَحُّقُهَا بِالْمُعْرَبَاتِ كَالْمِشْكَاةِ وَالسَّجِيلِ وَالْقُسْطَاسِ

تک میں مشہور ہونے کی وجہ معربات مثل مشکاة اور سجیل اور قسطاس وغیرہ کے ساتھ ملحق ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں تیسرا مذہب بیان ہوا ہے کہ اس مذہب کے مطابق بھی اسماء تجنی کسی معنی خاص پر دلالت نہ کریں تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی کہ ان اسماء تجنی سے اشارہ حساب جمل کے ذریعے قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف ہوگا یہ امام ابو العالیہ کا قول ہے اس کی دلیل آپ ﷺ کی خدمت میں یہود کے آکر مکالمہ کا واقعہ ہے جو ترجمہ سے واضح ہے کہ یہود نے سورہ بقرہ کے آلم کا حساب کیا تو (الف کا ایک لام کا ۳۰ میم کا ۴۰ ملکہ) ۷۰ عدد دینا تو انہوں نے کہا کہ آپ کے دین کی عمر اے سال ہوئی تو اس دین کو کیسے قبول کریں پھر آپ ﷺ نے التمص (۱+۳۰+۴۰+۹۰) پڑھا پھر الر (۱+۳۰+۲۰۰) پھر القمر (۱+۳۰+۴۰+۲۰۰) پڑھا تو یہود نے حساب جمل کے مطابق حساب کر کے کہا اب ہم پر معاملہ خلط ملط ہو گیا کس کو لیں اور کس کو نہ لیں آپ ﷺ کا مسکرانا اور خاموشی ان کی تائید ہے جس سے اسماء تجنی سے عمریں اور مدتیں مراد ہونا ظاہر ہوا اور حساب جمل سے اعداد نکالنا اگرچہ کلام عربی نہیں ہے لیکن عربوں تک میں یہ مشہور ہونے کی وجہ سے مشکاة (حبشی لفظ) اور سجیل (فارسی لفظ) اور قسطاس (رومی) وغیرہ جیسے غیر عربی معرب

کلمات کی طرح یہ بھی معربات کے قبیل سے ہوگا۔

فائدہ: حروف ابجد جس سے حساب چلایا جاتا ہے یہ ہیں ابجد (۴،۳،۲،۱) ہوز (۷،۶،۵) حطی (۱۰،۹،۸) کلنن (۲۰، ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰، ۸۰، ۹۰) فرشت (۱۰۰، ۲۰۰، ۳۰۰، ۴۰۰) ٹخذ (۵۰۰، ۶۰۰، ۷۰۰، ۸۰۰، ۹۰۰، ۱۰۰۰) اس قول کا جواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کو لا بحساب الجمل سے دیا ہے کہ ان الفاظ چھٹی سے قوموں کی دہائیوں اور عریں مراد نہیں لی جاسکتیں اور حساب جمل سے جو لینے کی کوشش ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے بذریعہ حساب جمل عریں اور دہائیوں کلام عرب میں مراد نہیں لی جاتیں، یہ درست ہے کہ حساب جمل ان کے ہاں مشہور ہے مگر صرف شہرت ان کو معربات میں سے نہیں بناتی جب تک عام استعمال نہ ہو اور عام استعمال میں حساب جمل کے ذریعے اسماء چھٹی سے عریں اور دہائیوں مراد نہیں ہوتیں۔

رہا یہود کے واقعہ سے استدلال تو اول تو صحیح سند سے ثابت نہیں دوم نبی کریم ﷺ کے مسکرانے سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ مسکرانا دو طرح ہوتا ہے ایک بطور تسلیم دوسرا بطور تعجب آپ ﷺ کا مسکرانا ان کے جمل پر تعجب کے طور پر تھا کہ عربی لفظ کو غیر عربی مراد پر کس طرح محمول کر رہے ہیں؟ ہر حضور ﷺ کا ایسی ترتیب سے پڑھنا کہ اعداد بڑھتے جائیں یہ خصم کو ذلیل ری دینے کے قبیل سے ہے کہ اس کیساتھ ساتھ چلتے رہنا حتیٰ کہ وہ آگے جا کر خود بھٹس جائے جس کو تجارت خصم کہتے ہیں لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

أَوْ دَالَةٍ عَلَى الْحُرُوفِ الْمَبْسُوطَةِ مَقْسَمًا بِهَا لِشَرْفِهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا بَسَائِطُ أَسْمَاءِ اللَّهِ

یہ اسماء چھٹی حروف بسط (مفردہ) پر دلالت کرتے ہیں جو قسم بہ ہیں کیونکہ اس حیثیت سے شرافت والے ہیں کہ وہ اسماء الہی کے حروف مفردہ اور کلام الہی

تَعَالَى وَمَادَّةُ خُطَابِهِ هَذَا

کا مادہ ہیں، اس کو ذہن میں رکھیں۔

تفسیر صیح: اس عبارت میں چوتھا قول ذکر ہوا کہ ان اسماء چھٹی سے مراد ان کے حروف بسط ہیں یعنی الف سے مراد لام سے ل اور میم سے م مراد ہے وغیرہ پھر امام مبرد فرماتے ہیں کہ یہ محض ایجاز و تعبیر کیلئے ہیں جیسا کہ پہلا قول ذکر ہوا، اور امام انفعش فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حروف بسط پر دلالت کرتے ہیں اور یہ قسم بہ بکر ذکر ہوئے کیونکہ یہ شرف و فضیلت والے ہیں، اور ان کو فضیلت اس طرح حاصل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات پر دلالت کرنے والے کلمات انہی حروف سے مرکب ہوئے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی کتابیں قرآن مجید وغیرہ سب کے کلمات ان حروف سے مرکب ہیں اور اسماء و صفات الہی اور کتب الہی ذی شرف ہیں تو ان سے بڑ کر یہ بھی ذی شرف ہو گئے ہیں۔

اس قول کا جواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وجعلها مقسماً بہا سے دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ ان کا قسم بہ بنانا درست تو ہے لیکن قسم بہ ماننے کی صورت میں تکلفات کرنے پڑیں گے مثلاً قسم کے موقع میں فعل قسم، حروف قسم اور جواب قسم ہوتا ہے تو یہاں بھی بغیر دلیل کے ماننے پڑیں گے جب کہ کئی موقعے ایسے ہیں کہ الفاظ چھٹی کے بعد مذکور کلمات جواب قسم نہیں بن سکتے مثلاً اتم کے بعد ذالک الکتاب جواب قسم نہیں بنتا کیونکہ جواب قسم کے شروع میں لام تاکید یا اثن ہوتا ہے جو یہاں نہیں ہے تو نہ قسم پر کوئی دلیل ہے نہ

محدودات قسم پر کوئی دلیل ہے لہذا یہ بھی خلاف اصل ہے۔

وَ اِنَّ الْقَوْلَ بِاَنَّهَا اَسْمَاءُ السُّورِ يُخْرِجُهَا اِلَى مَا لَيْسَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ لِاَنَّ التَّسْمِيَةَ بِثَلَاثَةِ

اور یہ کہنا کہ ان کے اسماء سور قرار دینے کا قول ان کو لغت عرب کے خلاف کی طرف نکالتا ہے کیونکہ تین یا زیادہ

اَسْمَاءٍ فَصَاعِدًا مُّسْتَكْبَرَةٌ عَنْهُمْ وَتُوْدِي اِلَى اِتِّحَادِ الْاِسْمِ وَ الْمُسَمَّى وَ تَسْتَدْعِي

اسماء سے کسی کا نام رکھنا عرب کے ہاں برا ہے، اور یہ اسم کسی کے ایک ہونے کی طرف لے جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ اسم کسی سے

تَاَخَّرَ الْجُزْءُ عَنِ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ يَتَاَخَّرُ مِنَ الْمُسَمَّى بِالرُّتْبَةِ

وجہ مؤخر ہونا ہے جزء کے کل سے مؤخر ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

تکثیر صیح: اس عبارت میں اسماء جمعی کو اسماء سور قرار دینے پر معترض کے تین اعتراض ذکر ہیں جن کے جواب آگے آئیں گے۔

① ان کو اسماء جمعی قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ قاعدہ عرب کے خلاف ہے کہ عرب زیادہ سے زیادہ کسی کسی کا نام دو اسموں سے مرکب کر کے تو رکھتے ہیں اس سے زیادہ اسماء سے کسی کا نام نہیں رکھتے اگر یہ سورتوں کے نام ہوں تو دو اسموں سے زیادہ اسماء سے مرکب سورتوں کے نام ہوں گے (کیونکہ ہر حرف جمعی مستقل اسم ہے الہم تین اسم ہوئے جن سے سورہ بقرہ کا نام رکھا گیا وغیرہ) تو یہ لغت عرب کے خلاف ہوا۔

② پھر اسم کسی کا ایک ہونا لازم ہوگا حالانکہ اسم کسی الگ الگ چیز ہوتے ہیں اور یہ اس طرح لازم آتا ہے کہ جب سورت کا نام مثلاً الہم ہو تو الہم بھی سورت کا جزء ہے اور کسی کا نام اس کے ہر جزء کا نام ہوتا ہے کیونکہ جو حکم کل پر لگتا ہو وہ اس کے جزء پر لگے گا تو سورت پر حکم الہم کا لگے گا تو اس کے جزء الہم پر بھی الہم کا حکم لگے گا تو اسم کسی ایک ہوئے۔

③ جزء کل سے مقدم ہوا کرتا ہے اور اسم کسی سے مؤخر ہوا کرتا ہے (کیونکہ پہلے کسی کا وجود آتا ہے پھر اس کا نام رکھا جاتا ہے) اگر اسماء جمعی اسماء سور ہوں تو اسماء سور ہونے کا تقاضا مؤخر ہونے کا ہے اور سورت کا جزء ہونے کا تقاضا مقدم ہونے کا ہے تو مقدم و تاخرو دونوں اکٹھے ہوئے جس کو ذکر کرتے ہیں تو در لازم آیا اور در باطل ہے تو اسماء سور ہونا باطل ہوا۔

ان تین اعتراضوں میں سے پہلے کا جواب مصنف علیہ السلام نے والتسمیۃ بثلاثة سے دیا ہے کہ تین یا زیادہ اسماء سے کسی کسی کا نام رکھنا اس وقت درست نہیں جب تین یا زیادہ اسموں کو بعلبک کی طرح جوڑ کر ایک اسم مرکب بنایا جائے لیکن اگر اسماء عدد کی طرح (مثلاً مائۃ وواحد و عشرون تین اسم ۱۲۱ عدد کا نام ہے) کسی کا نام متعدد اسموں کے ذریعے رکھ لیا جائے تو اہل عرب کے ہاں بھی حرج نہیں ہے اور مستقل ہے اسی طرح مثلاً القص سورت کا نام اسم الف کے ساتھ مستقل ہوگا اور لام اور میم اور صاد کے ساتھ مستقل ہوگا، اس کی تائید امام سیبویہ سے بھی ہوتی ہے کہ وہ یہ جائز کہتے ہیں کہ کسی شعر کے خاص حصے کو جملہ بھی کہیں اور بیت بھی اور حرف مجسم کے اسماء کا طائفہ بھی کہہ سکتے ہیں دیکھیں کہ انہوں نے ایک ہی چیز کو تین نام دینے کی اجازت دے دی لہذا تین یا زیادہ اسماء سے ایک سورت کا نام رکھنے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب والمسمى هو المجموع سے دیا کہ جب کل (اپنے اجزاء کے ساتھ) حیثیت اجتماعہ میں نہ

ہو تو کل و جزء کا حکم ایک ہوتا ہے یعنی اگر بیت اجتماعہ عارض ہو جائے تو حکم ایک نہیں رہتا یہاں بھی بیت اجتماعہ حاصل ہو چکی ہے تو اسماء اور مسمیات ایک نہ ہوں گے کہ اسم جزء کا نام ہے اور مسمیٰ مجموعے کا نام ہے تو الگ الگ چیز ہوئے اور اتحاد لازم نہ آیا۔

تیسرے اعتراض کا جواب وہو مقدم من حیث ذالہ سے دیا ہے کہ اسماء تجزی جب سورتوں کے نام ہوں تو ان میں دو حیثیتیں ہوں گی ایک حیثیت سورت کے جزء ہونے کی اور دوسری حیثیت سورت کا اسم ہونے کی بحیثیت جزء ہونے کے کل (سورت) پر مقدم ہوں گے اور بحیثیت اسم ہونے کے مؤخر ہوں گے تو تقدم اور تاخر کی حیثیت الگ الگ ہوگی اور درجہ لازم آتا ہے جب ایک ہی حیثیت سے تقدم و تاخر ہو اور جب ایک حیثیت سے تقدم و تاخر نہ ہو تو درجہ لازم نہ آیا لہذا اعتراض درست نہ ہوا۔ اگلی عبارت میں چونکہ ان اقوال اور اعتراضات کے جواب ہیں اور ان کی تشریح ہوگئی ہے اس لئے اس کے ترجمے پر اکتفاء کرنا کافی ہوگا۔

لَا نَا نَقُولُ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ لَمْ تَعْهَدْ مَزِيدَةٌ لِلتَّسْبِيهِ وَالذَّلَالَةِ عَلَى الْإِنْقِطَاعِ وَالِاسْتِيفَانِ

اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تجزی کلام کے ختم ہونے پر دلالت اور تنبیہ کرنے کیلئے (اند آئے) مشہور نہیں ہیں، اور احتیاف (کلام ختم ہو جانا)

يَلْزُمُهَا وَغَيْرُهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا فَوَاتِحُ السُّورِ وَلَا يَقْتَضِي ذَلِكَ أَنْ لَا يَكُونَ لَهَا مَعْنَى فِي

توان کو اور ان کے علاوہ کو بحیثیت فواتح سور ہونے کے لازم ہے اور یہ لزم اس بات کو مقتضی نہیں ہے کہ ان کی ذات میں ان کے کوئی اور معنی نہ ہوں۔

حِيزِهَا وَلَمْ تُسْتَعْمَلْ لِلِاخْتِصَارِ مِنْ كَلِمَاتٍ مُعَيَّنَةٍ فِي لُغَتِهِمْ أَمَّا الشَّعْرُ فَشَادُو أَمَّا قَوْلُ ابْنِ

اور یہ الفاظ معین کلمات کے اختصار کے طور پر عربوں کی لغت میں استعمال نہیں ہوئے ہیں، رہا شعر تو وہ شاد ہے، رہا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول

عَبَّاسٍ فَتَسْبِيَهُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْحُرُوفُ مَنَبِعُ الْأَسْمَاءِ وَمَبَادِي الْخِطَابِ وَتَمَثِيلُ بِأَمَثِلَةٍ

تو وہ اس پر تنبیہ ہے کہ یہ حروف اسماء الہی کا منبع اور خطاب خداوندی کے مبادی ہیں اور اچھی مثالوں کے ساتھ مثال دینا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے

حَسَنَةَ الْآتَرَى أَنَّهُ عَدُّ كُلِّ حَرْفٍ مِنْ كَلِمَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ لَا تَفْسِيرُ وَلَا تَخْصِيصُ بِهِ هَذِهِ

کہ انہوں نے ہر حرف کو (کئی کلمات میں سے ہونا بیان کرتے ہوئے) متباہن کلمات میں سے شمار کیا ان کا قول نہ تفسیر ہے نہ دوسرے معانی چھوڑ کر ان

الْمَعَانِي دُونَ غَيْرِهَا إِذْ لَا مُخَصِّصَ لَفْظًا وَلَا مَعْنَى وَلَا بِحِسَابِ الْجَمَلِ فَتَلَحُّقُ بِالْمُعْرَبَاتِ

معانی کے ساتھ تخصیص کیونکہ لفظی و معنوی کسی طرح کا کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اور نہ یہ الفاظ حساب جمل کے ذریعے استعمال ہونے کیلئے وضع ہوئے کہ ان

وَالْحَدِيثُ لَا دَلِيلَ فِيهِ لِجَوَازِ أَنَّهُ تَبَسُّمٌ تَعْجَبًا مِنْ جَهْلِهِمْ وَجَعَلُهَا مَقْسَمًا بِهَا وَإِنْ كَانَ

کہ معربات کے ساتھ ملحق کر دیا جائے ہر حدیث اس میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ کا سکرانا ان کی جہالت سے تعجب

غَيْرُ مُمْتَنِعٍ لِكُنْهُ يَحْجُجُ إِلَى إِضْمَارِ أَشْيَاءَ لَا دَلِيلَ عَلَيْهَا وَالتَّسْمِيَةُ بِثَلَاثَةِ أَسْمَاءٍ إِنَّمَا تَمْتَنِعُ

کے طور پر ہو اور ان الفاظ کو قسم بہ بنانا اگرچہ ممتنع نہیں لیکن یہ محتاج ہوگا ایسی چیزوں کے مستتر ماننے کی طرف جن کی کوئی دلیل نہ ہوگی۔ اور تین اسموں کے

إِذَا رُكِبَتْ وَجُعِلَتْ إِسْمًا وَاحِدًا عَلَى طَرِيقَةِ بَعْلَبِكَ فَأَمَّا إِذَا تَنَوَّعَتْ نَحْوَ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَلَا

ساتھ نام رکناً تب ممتنع ہے جب بعلبک کے طریقے پر مرکب کہئے ایک اسم بنایا جائے، لیکن اگر اسماء عدد کی طرح جدا جدا

وَنَاهَيْكَ بِتَسْوِيَةٍ سَبَوِيَّةٍ بَيْنَ التَّسْمِيَةِ بِالْجُمْلَةِ وَالْبَيْتِ مِنَ الشَّعْرِ وَطَائِفَةٍ مِنْ أَسْمَاءِ

کے جائیں تو متعین نہیں ہے اور تجھے یہ کافی ہے کہ سبویہ نے کلام کے حصے کو جملہ اور شعر کا بیت اور حرفِ مجسم کے اسماء کا طائفہ نام رکھنے کو برابر درست

حُرُوفِ الْمُعْجَمِ، وَالْمُسَمَّى هُوَ مَجْمُوعُ السُّورَةِ وَالْإِسْمُ جُزْئُهَا فَلَا تَحَادُ وَهُوَ مُقَدَّمٌ

نہرایا۔ اور مسمی مجموعہ ہے اور اسم اس کا جزء ہے تو اتحاد (ایک ہونا) نہ رہا، اور اسم ذات کے اعتبار سے مقدم

مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ وَ مُؤَخَّرٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ إِسْمًا فَلَا دَوْرَ

اور اسم ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہے تو دور نہ ہوا۔

تکثیر صیغ: اس عبارت کا مطلب اوپر ہر قول اور اعتراض کے بعد ذکر ہو گیا ہے اس لئے دوبارہ ملاحظہ کر لیں۔

وَالْوَجْهَ الْأَوَّلُ أَقْرَبُ إِلَى التَّحْقِيقِ وَأَوْفَقُ لِلطَّائِفِ التَّزْيِيلِ وَأَسْلَمَ مِنْ لُزُومِ الثَّقَلِ وَوُقُوعِ

اور پہلا قول ثبوت کے زیادہ قریب ہے اور قرآن مجید کے لطائف کے زیادہ موافق ہے اور ان اعلام میں جو ایک ہی واضح کی طرف سے وضع ہوئے نقل

الِاشْتِرَاكِ فِي الْأَعْلَامِ مِنْ وَاضِعٍ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ يَعُوذُ بِالنَّقْضِ عَلَى مَا هُوَ مَقْصُودُ الْعَلَمِيَّةِ

اور اشتراک واقع ہونے کے لازم ہونے سے سلامتی والا ہے کیونکہ طبیعت کا جو مقصود ہوتا ہے (امتیاز) اس پر نقض لاتا ہے۔

تکثیر صیغ: اوپر کی عبارات میں جتنے اقوال ذکر ہوئے ہیں ان میں سے پہلا قول مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک رائج ہے اسی لئے اس کو سب سے پہلے ذکر فرمایا، اب اس قول کی وجہ ترجیح بیان کرتے ہیں کہ کئی وجہ سے قول اول یعنی اسماء تجہی کا اپنے مسمیات کے نام ہونا اور شروع سورتوں میں ایفاظ و تعبیر کیلئے ہونا رائج ہے جس کی کئی وجہیں ہیں

① اسماء تجہی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا یقینی ہے باقی احتمال محض احتمال ہیں ② جب اسماء تجہی کو اپنے مسمیات کے اسماء ظہرائیں گے تو شروع سورتوں میں لانے سے کئی نکات نکلیں گے مثلاً دودھ نکات جو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کئے تھے کہ ایفاظ کا قافہ اور اثبات اعجاز کا قافہ حاصل ہوتا ہے اور یہ نکات دوسرے احتمالات کی صورت میں حاصل نہیں ہوتے اور جو لطائف قرآنی کے زیادہ موافق ہو وہ رائج ہوگا ③ ان کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا تو یقینی ہے اب اگر ان کو سورتوں کے اسماء بھی مان لیا جائے تو ان اسماء کا واضح چونکہ ایک ہے اور ایک واضح کے وضع کردہ اسماء میں نہ نقل درست ہوتی ہے نہ اشتراک، تو یا تو اصل میں تو اپنے مسمیات کے اسماء ہوں گے پھر سورتوں کے اسماء کیلئے نقل ہوئے ہوں گے یا شروع سے ہی اپنے مسمیات اور سورتوں ہر دو کے اسماء بن کر وضع ہوئے ہوں گے؟ اگر اول مسمیات کیلئے وضع ہوئے ہوں پھر اسماء سورت کیلئے نقل ہوئے ہوں تو یہ نقل ہوئی (یعنی منقول ہونا) اور شروع سے ہی اپنے مسمیات و سورتوں کیلئے متعین اور وضع ہوئے تو ان میں دوسری کیلئے وضع میں اشتراک ہوا، اور جب واضح ایک ہو تو علم میں نہ نقل درست ہے نہ اشتراک کیونکہ علم وضع کرنے سے مقصود کسی کو ممتاز کرنا ہوتا ہے جب دوسری کا ایک علم ہوا امتیاز کیسے باقی رہے گا اور یہاں واضح ایک ہے اور دوسرے احتمالات سے یہ خرابی لازم آتی ہے لہذا قول اول رائج ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهَا أَسْمَاءُ الْقُرْآنِ وَلِذَلِكَ أُخْتَبِرَ عَنْهَا بِالْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ وَقِيلَ إِنَّهَا أَسْمَاءُ اللَّهِ

اور کہا گیا ہے کہ یہ قرآن مجید کے اسماء ہیں اسی لئے تو ان کی خبر کے طور پر الکتاب اور القرآن لائے گئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں

تَعَالَى وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَنْ عَلِيًّا كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ كَانَ يَقُولُ يَا كَهَيْئَتِص يَا حَمَّ عَسَقٍ وَلَعَلَّهُ

اور اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ دعاء میں فرماتے تھے یا کھیتص، یا حتم عسق، اور شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرویہ

أَرَادِيَا مُنَزَّلَهُمَا

تمی کہ اسے یہ کلام اتارنے والے

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورتوں کے شروع میں مذکور اسماء جمعی کے متعلق دو اور قول ذکر فرمائے ہیں ایک یہ کہ سورتوں کے شروع میں لائے جانے والے اسماء جمعی قرآن مجید کے اسماء ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ ان کے بعد بہت سے مقامات میں کتاب النزلہ کتاب النزل البک وغیرہ جیسی آیات میں کتاب و قرآن کو ان کی خبر کی صورت میں لایا گیا اور خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے اور یہاں وجہ حمل سوائے علیت کے نہیں جس سے الفاظ جمعی کا اسماء قرآن ہونا ثابت ہوا۔

دوسرا قول یہ ذکر ہوا کہ اسماء جمعی اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ دعا کرتے ہوئے یا کھیتص اور یا حتم عسق کہتے اور حضرت علی رحمہ اللہ جیسا موصوفہ غیر اللہ کو نہیں پکار سکتا معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ اسماء اللہ ہیں۔ مگر مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ حضرت علی رحمہ اللہ کے الفاظ میں یا کھیتص میں مضاف محذوف ہے یا منزل کھیتص یا منزل حتم عسق تو اس سے استدلال تام نہیں ہے۔

وَقِيلَ الْآلِفُ مِنَ أَقْصَى الْخَلْقِ وَهُوَ مَبْدَأُ الْمَخَارِجِ وَاللَّامُ مِنْ طَرَفِ اللِّسَانِ وَهُوَ

اور کہا گیا ہے کہ الف اقصى خلق سے ہے اور اقصى خلق مخرج کا مبداء ہے اور لام نوک زبان سے ادا ہوتا ہے اور یہ مخرج میں سے

وَسَطُهَا وَالْمِيمُ مِنَ الشَّفَةِ وَهِيَ آخِرُهَا جَمَعَ بَيْنَهَا اِيْمَاءً اِلَى اَنَّ الْعَبْدَ يَنْبَغِي اَنْ يَكُوْنَ

درمیانی ہے اور میم ہونٹ سے نکلتا ہے اور یہ مخرج میں سے آخر ہے ان تین کو جمع کر کے اشارہ ہے کہ بندے کو چاہیے کہ اس کے

أَوَّلَ كَلَامِهِ وَأَوْسَطَهُ وَآخِرَهُ ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى

کلام کا اول درمیان اور آخر اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو۔

تفسیر: اس عبارت سے ایک اور قول ذکر ہوا کہ شروع سورتوں میں یہ کلمات جمعی لا کر بندوں کو تعلیم دینا مقصود ہے کہ اس کا کلام ذکر اللہ سے خالی نہیں ہونا چاہیے تنبیہ کی صورت یہ ہے کہ ابتدائی مخرج سے نکلنے والا الف اور درمیانی سے نکلنے والا لام اور آخری مخرج سے نکلنے والا میم ذکر کیا گیا جس سے اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام کی یہ تین راہیں ہیں اور یہ سب ذکر الہی ہے تو بندے کو چاہیے کہ کلام کو ذکر اللہ سے منور رکھا کرے، یہ ظاہر ہے کہ یہ نکتہ صرف اتم میں جاری ہو سکتا ہے سب اسماء جمعی میں جاری نہیں ہو سکتا۔

وَقِيلَ إِنَّهُ مَسْرَأُ شَأْنِهِ اللَّهُ يَعْلَمُهُ وَقَدْ رَوَى عَنِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مَا

اور کہا گیا کہ یہ اسماء جمعی راز ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور تحقیق خلفاء اربعہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اس کے قریب

يَقْرُبُ مِنْهُ وَلَعَلَّهُمْ أَرَادُوا أَنَّهَا أَسْرَارٌ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ وَرُؤُوسِهِمْ يَقْصِدُ بِهَا أَفْهَامُ

قریب مروی ہے، شاید ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہیں جن سے دوسروں کو سمجھانے کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ

غَيْرِهِ اِذْ يُبْعَدُ الْخِطَابُ بِمَا لَا يُفِيدُ

غیر مفید کے ذریعے خطاب کرنا بعید ہے۔

تشریح: یعنی ایک قول یہ ہے کہ ان کا حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو ہے یہ احناف کا قول ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے ہوتی ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے تفسیر بخاری میں ہے کہ ہر کتاب میں راز ہوتے ہیں اور قرآن مجید میں راز سورتوں کے شروع میں آنے والے یہ اسماء تھیں ہیں، امام ابواللیث سمرقندی رحمہ اللہ نے حضرت عمرو عثمان و ابن مسعود اور امام شعبی رضی اللہ عنہ سے یہی نقل کیا ہے (تفسیر سمرقندی ۱/۸۷)

مصنف رحمہ اللہ چونکہ شافعی ہیں اور شوافع کے نزدیک تشابہات کے معانی راہنہ فی العلم کو معلوم ہیں اس لئے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی کریم رضی اللہ عنہ کے درمیان راز ہیں یعنی نبی کریم رضی اللہ عنہ کو ان کا معنی معلوم تھا کسی اور کو کسی مصلحت سے نہیں بتایا گیا، اگر یہ تاویل نہ کریں تو جب نبی کریم رضی اللہ عنہ بھی ان کی مراد نہ جانتے تو ان کے ساتھ کلام غیر مفید ہوگی اور یہ اللہ تعالیٰ سے بعید ہے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ اگر نبی کریم رضی اللہ عنہ کو بھی ان کے معنی معلوم نہ ہوں تو بھی غیر معلوم المعنی سے نبی کریم رضی اللہ عنہ کو خطاب بھی غیر مفید نہیں ہوگا کیونکہ پھر بھی کئی فائدے حاصل ہوتے ہیں جن میں کئی فائدے گزشتہ اقوال سے ظاہر ہوئے ہیں اور نہ تو کم و زکم اتنا تو واضح ہوگا کہ ما اوتبع من العلم الا قليلا اسماء تھیں کے متعلق یہ کئی اقوال ذکر ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے پہلے قول کو ترجیح دی۔

فَإِنْ جَعَلْتَهَا أَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَى أَوِ الْقُرْآنِ أَوِ السُّورِ كَانَ لَهَا حَظٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ إِمَّا الرُّفْعُ

اے مخاطب! اگر تو اسماء تھیں کو اللہ تعالیٰ کے یا قرآن مجید یا سورتوں کے اسماء بنائے تو ان کیلئے اعراب کا حصہ ہوگا یا رفع ہوگا

عَلَى الْإِبْتِدَاءِ أَوِ الْخَبَرِ أَوِ النَّصْبِ بِتَقْدِيرِ فِعْلِ الْقَسَمِ عَلَى طَرِيقَةِ اللَّهِ لَا فَعْلَنَ بِالنَّصْبِ

بناء پر ابتداء یا خبر کی بناء پر، یا نصب ہوگا اللہ لا فعلن کلام کے طریقے پر فعل قسم مقدار ماننے سے یا اس کے علاوہ کسی

أَوْ غَيْرِهِ كَأَذْكُرُ أَوِ الْجَرِّ عَلَى إِضْمَارِ حُرُوفِ الْقَسَمِ

اور فعل جیسے اذکر سے، یا جر ہوگا حرف قسم مقدار ماننے سے۔

تشریح: پہلے ذکر ہوا تھا کہ اگر یہ الفاظ تھیں عوامل کے ساتھ مرکب ہوں تو معرب ہوں گے اور ان پر سکون دینی ہوگا اب یہاں اعراب و بناء کی صورتیں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب اسماء تھیں کو اللہ تعالیٰ کے یا سورتوں یا قرآن مجید کے اسماء قرار دیں تو کل چھ احتمال ہیں رفع نصب جر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں تین احتمال اس وقت ہیں جب ان کو اللہ تعالیٰ یا قرآن مجید یا سورتوں کے اسماء ٹھہرایا جائے اور تین احتمال اس وقت ہیں جب ان کو اصلی معانی پر محمول کیا جائے یعنی حروف تھیں مانا جائے اول اسماء ہونے کے تین احتمال ذکر فرمائے

① رفع پر ہیں تو یہ خبر اور مابعد مبتداء یا یہ مبتداء اور مابعد خبر ہو کر مرفوع ہوں گے، اور یہ تب جب مابعد مبتداء اور خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے اَلَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ اور طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وغیرہ میں تو اگر اَلَمْ وغیرہ قرآن مجید یا سورت کا نام

ہو تو یہ مبتداء اور مابعد خبر ہوگی یا یہ خبر ہوں گے اور مبتداء ہذا محذوف ہوگا یعنی ہذا اَلَمْ ، اور اگلا مستقل جملہ ہوگا، یا یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہوں تو مابعد مبتداء اور یہ خبر ہوں گے تقدیر عبارت اَلَمْ منزل ذالک الکتاب، طس منزل تلك آیات القرآن یا اَلَمْ اللہ، اور اگر یہ خبر ہوں تو تقدیر عبارت انا اَلَمْ یا اَلَمْ انا ہوگی تو یہ خبر مبتداء انا کے ہو کر مستقل جملہ ہوں گے اور مابعد یعنی ذالک الکتاب وغیرہ الگ جملہ ہوگا۔

⑤ یا نصب پڑھیں اس صورت میں نصب یا تو محذوف فعل قسم کے ذریعے ہوگا جیسے اللہ لا اعلن کذا میں فعل قسم کی وجہ سے لفظ اللہ منصوب ہے تقدیر عبارت اقسام اللہ ہے ایسے ہی یہاں اقسام محذوف ہوگا پھر اگلا جملہ جواب قسم ہوگا یا کوئی اور فعل محذوف مائیں مثلاً اذکر وغیرہ

⑥ یا جر پڑھیں اس صورت میں حرف قسم محذوف ہوگا یعنی یا اَلَمْ مزید تین احتمال ”وان بقیٰتها علی معالٰہا“ میں ذکر ہوئے ہیں۔

وَيَعْنَى الْاَعْرَابُ لَفْظًا وَالْحِكَايَةُ فِيمَا كَانَتْ مُفْرَدَةً اَوْ مُوَازِنَةً لِمُفْرَدٍ كَحَمِّ هَابِلَ فَإِنَّهُ كَهَابِلَ
اور ان کلمات میں اعراب لفظی یا حکایتی آئے گا جو مفرد ہیں یا مفرد کے ہوازن ہیں جیسے حتم۔ ہابیل کا ہوازن ہے
وَالْحِكَايَةُ لَيْسَتْ اِلَّا فِيمَا عَدَا ذَالِكَ وَسَيَعُوذُ اِلَيْكَ ذِكْرُهُ مُفْصَلًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى ،
اور صرف ان کے ما سوا میں آئے گا اور مقرب حیرے سائے ان کا ذکر مفصل آئے گا ان شاء اللہ
تفسیر صیح: اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اعراب کی دو صورتیں ہیں لفظی اعراب اور حکائی اعراب۔ لفظی کا مطلب ظاہر ہے کہ اعراب لفظوں میں آئے، اور اعراب حکائی اس حالت اصلہ کو کہتے ہیں جو منقول الیہ کی طرف نقل کرنے کے بعد بھی باقی رہے (یہ اسماء چچی اپنے مسمیات کے لئے وضع ہیں ان سے نقل ہو کر صورت یا قرآن مجید یا اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں تو مسمیات منقول عند اور اسماء قرآن یا اسماء سور یا اسماء اللہ منقول الیہ ہوا) تو مصنف رحمہ اللہ ”ويعانى الاعراب“ سے فرماتے ہیں کہ جو اعراب بھی ہو لفظی یا نصی یا جری جو اسماء چچی مفرد آئے ہیں جیسے ق ق ص یا جو مفرد کے ہوازن ہیں جیسے حتم طس ہوازن ہائیل ہے ان میں اعراب لفظی اور حکائی دونوں طرح آ سکتا ہے اور جو مفرد ہیں نہ ہوازن مفردان میں اعراب لفظی نہیں آئے گا اعراب حکائی آئے گا مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں مزید تفصیلی ذکر آگے آرہا ہے۔

وَ اِنْ بَقِيَّتْهَا عَلٰى مَعَانِيْهَا فَاِنْ قَدَّرْتُ بِالْمَوْئَلِفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ كَانَ فِى حِيْزِ الرَّفْعِ
اور اگر تو اسماء چچی کو ان کے معانی پر باقی رکھے تو اگر تقدیر عبارت ”المؤلف من هذه الحروف“ بنائے تو یہ حالت رفع میں ہوں گے
بِالْاِبْتِدَاءِ اَوْ الْخَبَرِ عَلٰى مَا مَرَّ وَاِنْ جَعَلْتَهَا مَقْسَمًا بِهَا يَكُوْنُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا مَنْصُوبًا اَوْ
بِالْمَبْتَدِئِ اَوْ الْخَبَرِ جِيسَا كَهَذَا، اور اگر ان کو قسم بہ بنا تو ان میں سے ہر کلمہ منصوب یا مجرور ہوگا، ”اللہ لا اعلن“ میں
مَجْرُورًا عَلٰى اللَّغْتَيْنِ فِى اللّٰهِ لَا فَعْلَنْ وَيَكُوْنُ جُمْلَةً قَسْمِيَّةٌ بِالْفِعْلِ الْمُقَدَّرَةِ وَاِنْ
دو لغتوں کے مطابق اور فعل مقدر کے ساتھ جملہ قسمی ہوگا، اور اگر ان کو

جَعَلَتْهَا أَبْعَاضَ كَلِمَاتٍ أَوْصَوَاتُهَا مُنْزَلَةٌ مُنْزِلَةَ حُرُوفٍ التَّيْبِيهِ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَحَلٌّ مِنْ

کلمات کے اجزاء یا آوازیں ٹھہرائے جو منزلہ حرف حبیبہ کے ہوں تو ان کا کوئی محل اعراب

الْإِعْرَابِ كَالْجَمَلِ الْمُتَبَدِّئَةِ وَالْمُفْرَدَاتِ الْمَعْدُودَةِ وَيُوقِفُ عَلَيْهَا وَقْفَ التَّامِّ إِذَا قُدِّرَتْ

نہیں ہوگا جیسے متبادلہ جملے اور مفردات محدودہ ہوتے ہیں اور ان پر وقف تام ہوگا جب ایسے مانے جائیں

بِحَيْثُ لَا تَحْتَاجُ إِلَى مَا بَعْدَهَا

کہ مابعد کی طرف محتاج نہ ہوں۔

تکثر یح: یعنی اگر اسم جنسی اسم سور یا اسم قرآن یا اسم اللہ کی طرف منقول نہ مانیں اپنے وضعی معنی میں ہوں تو تین صورتیں ہیں
① ایک یہ کہ یہ اسم مبتداء یا خبر ہو کر مرفوع ہوں اس صورت میں "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں ہوں گے اور
خبر یا مبتداء محذوف "المتعدي به" ہوگا تقدیر عبارت ہوگی "المؤلف من هذه الحروف هو المتعدي به"
یا "المتعدي به هو المؤلف من هذه الحروف"

② یا یہ مقسم بہ ہوں گے اس صورت میں اللہ لا لعلن کذا کی طرح فعل قسم محذوف کی وجہ سے منصوب یا حرف قسم محذوف کی
وجہ سے مجرور ہوں گے اور جملہ قسمیہ بنیں گے۔

③ اور اگر یہ اسم جنسی کلمات مختلفہ کے اجزاء ہوں (جیسے گذر چکا کہ الف مثلاً انا یا اللہ کا اور لام جرئیل یا اعلم کا اور میم محمد ﷺ
وغیرہ کی ہو) یا محض الفاظ کی اصوات ٹھہرائے جائیں اور مقصود تنبیہ ہو جیسے قطرب نے کہا ان صورت میں ان کا کوئی محل اعراب نہیں
ہوگا جیسے متبادلہ جملوں کا اور محدود مفردات (جیسے گنتے ہوئے کہیں زید، عمرو، خالد وغیرہ ان) کا کوئی اعراب نہیں ہوتا اس صورت
میں ان پر وقف تام ہوگا بشرطیکہ مابعد کی طرف محتاج نہ ہوں اور یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب مبتداء محذوف کی خبر ہوں۔

وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا آيَةٌ عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ فَأَمَّا عِنْدَهُمْ فَأَلَمَ فِي مَوَاقِعِهَا وَالْمَصَّ وَتَهْنِئَتِصَّ

اور نہیں ان میں سے کوئی مستقل آیت غیر کوفیوں کے نزدیک جب کہ کوفیوں کے نزدیک آلم سب مقولوں میں اور التھن و تھنہن و تھنہن اور طہ

و طه و طسم و یس و حم آیہ و حم عسق ایتان و البواقی لیست بایات و هذا توقیف

اور طسم اور یس و حم آیت ہیں اور حم عسق دو آیات ہیں باقی آیات نہیں ہیں اور یہ توقیفی بات ہے جس میں

لَا مَجَالَ لِلْقِيَاسِ فِيهِ

قیاس کو دخل نہیں ہے۔

تکثر یح: یعنی شروع سورتوں میں موجود اسم جنسی مستقل آیت شمار ہوں گے یا نہ اس بارے میں دو قول ہیں غیر کوفیوں کے نزدیک
کوئی بھی مستقل آیت نہیں ہے بلکہ اگلے حصے کے ساتھ ملا کر آیت بنتے ہیں، خود مستقل آیت نہیں بلکہ آیت کا ایک حصہ
ہیں، اور کوفیوں کے نزدیک تین قسم پر ہیں کچھ تو مستقل آیت نہیں ہیں مابعد کے ساتھ ملا کر آیت بنتے ہیں اور کچھ صرف ایک آیت ہیں

اور ایک حکم عسقی دو آیات ہیں، جو صرف ایک آیت ہیں ترجمہ سے ان کی مثالیں واضح ہیں اور جو مستقل آیت نہیں ان کی مثال جیسے ص ۱۱۱ اور آتم آیت نہیں ہیں البتہ موقع آیت میں واقع ہیں، آخر میں فرمایا کہ کسی حصہ کا آیت ہونا نہ ہونا تو قینی ہے قیاس سے کسی کے آیت ہونے نہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

سوال: جب آیت ہونا نہ ہونا تو قینی ہے تو کوفین اور غیر کوفین نے کیوں اختلاف کیا؟
جواب: آیت ہونے نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ منقول روایات آئیں ان میں کسی روایت کے متعلق مقبول ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہونے کی وجہ سے آیت ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہوا۔

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ: ذَٰلِكَ إِيَّاهُ إِلَى الْآلَمِ إِنَّ أَوَّلَ مَا لَمْ يُؤَلَّفَ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ أَوْ لَبَسَ

یہ کتاب ہے: ذالک اللم کی طرف اشارہ ہے اگر اس کو "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں کریں یا اس کی تفسیر سورت یا قرآن سے کریں

بِالسُّورَةِ أَوِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَمَّا تَكَلَّمَ بِهِ وَتَقَطَّعَ أَوْ وَصَلَ مِنَ الْمُرْسَلِ إِلَى الْمُرْسَلِ إِلَيْهِ صَارَ

اس لئے کہ جب اس کا تکلم کیا گیا اور مکمل ادا ہو گئے یا مرسل سے مرسل الیہ تک پہنچ گئے تو دور ہو جانے والے ہو گئے اور ان کی طرف اشارہ

مُتَبَاعِدًا وَأَشِيرَ إِلَيْهِ بِمَا يُشَارُ إِلَى الْبَعِيدِ، وَتَذَكَّرَهُ مَتَى أُرِيدَ بِالْآلَمِ السُّورَةُ لِتَذَكُّرِ الْكِتَابِ

اس سے کیا گیا جس سے بعید کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور اس کا ذکر کرنا جب اس سے سورت مراد ہو اس لئے ہے کہ کتاب مذکور ہے

فَإِنَّهُ خَبْرُهُ أَوْ صِفَتُهُ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ صِفَتُهُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكِتَابُ

جس کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ دونوں کی مراد ایک ہے۔ یا ذالک سے کتاب کی طرف اشارہ ہے تو کتاب ذالک کی صفت ہوگی اور مراد وہ کتاب ہوگی

الْمَوْعُودُ أَنْزَالَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا سَنُلْقِي إِلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا وَنَحْوَهُ أَوْ الْكُتُبُ الْمُنَزَّلَةُ

جس کے اتارنے کا وعدہ اس فرمان خداوندی سے ہوا تھا "ہم عنقریب تمہیں تمہاری بات" یا اس کے علاوہ سے، یا گزشتہ کتابوں میں ہوا تھا۔

تفسیر تیس: اس عبارت میں ذالک اسم اشارہ کے مشار الیہ کی بحث فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ ذالک کے مشار الیہ میں دو احوال ہیں

① اس کا مشار الیہ اللم ہو، یہ اس صورت میں مشار الیہ بن سکے گا جب اللم ذات سے تعبیر ہو اور ذات سے تعبیر کی تین صورتیں

ہیں ایک یہ کہ اللم "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں ہو تو اللم اسم مفعول موصوف کی تاویل میں ہوگا، جس میں ذات

اور دلالت ہوتی ہے یا اللم سورت یا قرآن مجید کا نام ہو تو بھی اللم مشار الیہ ہوگا۔

سوال: ذالک اسم اشارہ بعید کیلئے ہے اور اس کا مشار الیہ اللم بالکل متصل قریب ہے تو قریب کے مشار الیہ کیلئے اسم اشارہ بعید

کیوں استعمال کیا گیا ہے؟

جواب: اس کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اللم کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہوتی ہے یعنی ایسا عرض جو دو گھڑی بھی

باقی نہیں رہتا تو جب یہ عرض سیال ہوا تو جیسے ہی اس کا تکلم مکمل ہوا اور زبان سے نکل گیا تو تکلم ہوتے ہی بعید ہو گیا اس لئے ذالک

اسم اشارہ بعید سے اس کی طرف اشارہ صحیح ہے۔ دوم وجہ: یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ مرسل ذات سے اللم مرسل نبی کریم ﷺ

تک پہنچے تو گویا کہ ان کلمات کی اللہ تعالیٰ سے دوری ہوگئی (اور نبی کریم ﷺ کے قریب ہو گئے) اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسم اشارہ بعید استعمال فرمایا۔

سوال: جب اتم سورت کا نام ہو تو سورت کے مؤنث ہونے کی وجہ سے اتم مؤنث ہوگا اور ذالک تو اسم اشارہ مذکر کیلئے ہے تو اتم سے سورت کا نام مراد لینے کی صورت میں ذالک سے اشارہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اسم اشارہ و مشارالیه میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی؟

جواب: اصول یہ ہے کہ جب اسم اشارہ اپنے مشارالیه اور خبر یا صفت کے درمیان دائرہ ہو اور اس خبر یا صفت اور اسم اشارہ میں ذات و مصداق کے اعتبار سے موافقت ہو یعنی دونوں کی ذات و مصداق ایک ہو تو اس صورت میں اسم اشارہ کی تذکیر و تانیث میں خبر یا صفت کا لحاظ ہوا کرتا ہے اگر وہ خبر یا صفت مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور خبر یا صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے یہاں خبر یا صفت الکتاب چونکہ مذکر ہے اس لئے اتم سے سورت مراد ہونے کے باوجود الکتاب کے مذکر ہونے کی وجہ سے ذالک مذکر لایا گیا ہے

⑤ یا مشارالیه ذالک کے بعد مذکور الکتاب ہے اس صورت میں ذالک اسم اشارہ موصوف الکتاب مشارالیه صفت ہے موصوف صفت ملکہ مبتداء ہوا حریذ ترکیب آگے ذکر ہوگی ان شاء اللہ۔

سوال: جب ذالک الکتاب موصوف صفت ہوئے اور ذالک کا مشارالیه مذکور الکتاب ہو تو الکتاب کو معرفہ لانا تب درست بنتا ہے جب اس کا ذکر پہلے ہوا ہو کیونکہ معرفہ اسی کیلئے لایا جاتا ہے جو معروف ہوا اور معرفت پہلے ذکر ہو چکنے سے ہوتی ہے تو الکتاب کیوں معرفہ لایا گیا حالانکہ کتاب کا پہلے ذکر نہیں ہوا ہے؟

جواب: الکتاب کا مصداق پہلے معلوم ہے اس لئے اس کو معرفہ لایا گیا وہ اس طرح کہ اس کا علم سورہ بقرہ سے پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں ہو چکا ہے مثلاً سورہ مزمل بقرہ سے پہلے نازل ہوئی اس میں "اَنَّا سَلَفُیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا" میں قول ثقیل سے مراد قرآن مجید ہے یا دوسری آیات میں ذکر ہوا، یا الکتاب کا مصداق گذشتہ کتابوں میں ذکر ہونے سے معلوم ہو چکا ہے اس لئے الکتاب کو معرفہ ذکر کیا گیا۔

رَهُوَ مَصْدَرٌ سَمِیَ بِهِ الْمَفْعُولُ لِلْمُبَالَغَةِ اَوْ فِعَالٌ بُنِیَ لِلْمَفْعُولِ كَاللِّبَاسِ ثُمَّ اُطْلِقَ عَلٰی

یہ کتاب مصدر ہے اس کے ساتھ مفعول کا نام رکھ دیا گیا مبالغہ کیلئے یا یہ فاعل اسم صفت مبنی للمفعول ہے جیسے لباس پھر اس کا اطلاق عبارت کے طور پر مرتب

الْمَنْظُومَ عِبَارَةً قَبْلَ اَنْ يُکْتُبَ لِاَنَّهُ مِمَّا یُکْتُبُ وَاَصْلُ الْکِتَابِ الْجَمْعُ وَمِنْهُ الْکُتُبُ

مضمون پر اس کے لئے جانے سے پہلے والی صورت پر ہو گیا کیونکہ وہ بھی غریب لکھا جائے گا، اور کتاب کا اصل معنی اکٹھا کرنا ہے، اسی سے کتبہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں الکتاب کے متعلق بحث فرمائی ہے کہ لفظ کتاب اصل میں کتب بمعنی جمع کرنا ہے اسی سے کتبہ بمعنی جمع کیا ہوا لکھ رہا ہے۔ یا یہ کتاب مصدر ہے بمعنی لکھنا پھر بطور مبالغہ اس کا اطلاق لکھے ہوئے پر ہوتا ہے گویا وہ لکھا ہوا صحن کتاب بن گیا، یا یہ بروزن فاعل اسم صفت مبنی للمفعول ہے یعنی کتاب بمعنی مکتوب جیسے لباس بمعنی ملبوس ہے جو مضمون ذہن

میں مرتب ہوا اور عنقریب لکھا جائے گا اس مرتب مضمون پر کتاب بمعنی مکتوب کے ہو کر اطلاق ہوتا ہے کیونکہ وہ عنقریب مکتوب ہو جائے گا۔

لَا رَيْبَ فِيهِ : مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَوْضُوحُهُ وَسُطُوعُ بُرْهَانِهِ بِحَيْثُ لَا يَرْتَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النَّظَرِ

اس میں کوئی شک نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید اپنے واضح ہونے اور دلائل حقانیت روشن ہونے کی وجہ سے اس حیثیت کا ہے کہ عقلمند شخص اس میں

الصَّحِيحُ فِي كَوْنِهِ وَحَيَابًا بِالْعَاجِزِ لَا أَنْ أَحَدًا لَا يَرْتَابُ فِيهِ إِلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى

نظر صحیح کرنے کے بعد شک نہیں کر سکتا کہ وہ وحی ہے مدعا عجز تک پہنچی ہوئی ہے، یہ معنی نہیں ہے کہ کوئی اس میں شک نہیں کرتا، کیا تو نہیں

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ فَأَنَّهُ مَا بَعْدَ الرَّيْبِ عَنْهُمْ بَلْ

دیکھتا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف کہ ”اگر تم لوگ اس کتاب کے حلق تک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس کی مثل کوئی چھوٹی سی

عَرَفْتَهُمُ الطَّرِيقَ الْمُزِيحَ لَهُ وَهُوَ أَنْ يَجْتَهِدُوا فِي مُعَارَضَةِ نَجْمٍ مِنْ نُجُومِهِ وَيَبْذُلُوا فِيهَا

سورت لاؤ“ کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں سے شک کی نفی نہیں کی بلکہ ان کو وہ طریقہ سکھایا جو ان کے شک کو دور کر دے وہ یہ کہ اس کی کسی بھی سورت کے

غَايَةَ جُهِدِهِمْ حَتَّى إِذَا عَجَزُوا عَنْهَا حَقَّقُوا لَهُمْ أَنْ لَيْسَ فِيهَا مِجَالُ الشُّبْهِةِ وَلَا مَدْخَلُ

مقابلہ کی کوشش کریں اور اس میں اپنی اچھالی کوشش خرچ کر لیں حتیٰ کہ جب عاجز آجائیں گے ان کے سامنے ثابت ہو جائے گا کہ ان کیلئے قرآن مجید

الرَّيْبِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ لَا رَيْبَ فِيهِ لِلْمُتَّقِينَ وَهُدًى حَالٍ مِنَ الضُّمِيرِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلُ فِيهِ

میں شبہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے، نہ شک کا موقع ہے، اور کہا گیا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس میں متیقن کو شک نہیں ہے، اور ہادی ضمیر مجرور سے حال ہے

الظُّرْفُ الْوَاقِعُ صِفَةً لِلْمَنْفَى

اور اس میں عامل ظرف ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہو رہا ہے۔

تشریح: لا ریب فیہ کا معنی واضح ہے کہ قرآن مجید میں کوئی شک نہیں ہے، اس معنی پر اشکال ہوتا ہے کہ شک کی کیسے نفی کر دی

گئی حالانکہ شک ہے اس لئے کہ شک کرنے والے موجود ہیں جس کی دلیل یہ آیت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں سے فرمایا ”وَأَنْ

كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا“ اگر تمہیں ہمارے نازل کردہ میں شک ہے تو لاؤ اس کی مثل کوئی چھوٹی سی سورت: ”تو اس

میں شک کرنے والوں کا ذکر ہوا کہ وہ موجود ہیں اور ان کو شک دور کرنے کا طریقہ بیان کیا گیا تو شک کرنے والوں کے موجود ہونے

سے شک موجود ہوا؟ اس کے جواب میں مصنف علیہ السلام نے دو توجہیں ذکر کی ہیں۔ راجح پہلی توجہ یہ ہے کہ لا ریب فیہ میں

لا نفی جنس کیلئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کیلئے ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں شک کرنے والے موجود ہیں مگر قرآن مجید اس لائق نہیں ہے

کہ اس میں شک کیا جائے کیونکہ جو عقلمند اس میں صحیح نظر و فکر سے غور کرے گا وہ یقین کرے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہے

کیونکہ اعجاز کے اس درجے پر پہنچا ہوا ہے کہ عرب بآورد عربی ہونے اور فصیح و بلیغ ہونے کے قرآن مجید کی چھوٹی سی سورت جتنا حصہ

بھی اس کے برابر فصاحت و بلاغت میں پیش نہیں کر سکتے جس سے وحی من اللہ ہونا صاف ثابت ہوتا ہے، دوسری توجہ یہ کی گئی ہے کہ

یہاں ہر شخص سے شک کی نفی نہیں ہے بلکہ متقین سے شک کی نفی ہے کہ متقین لوگ قرآن مجید میں شک نہیں کرتے چاہے غیر متقین کرتے ہیں اس توجیہ کے مطابق متقین لا کی خبر اور فیہ کے اندر ضمیر مجرور ذوالحال اور ہدیٰ حال ہوگا۔

سوال: حال و ذوالحال کا عامل ایک ہوتا ہے اس توجیہ کے مطابق دونوں کا عامل ایک نہیں ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر مجرور کا عامل تو حرف فی ہے لیکن ہدیٰ میں عامل جو بھی مانیں حرف فی عامل نہیں ہے تو یہ اصول کے خلاف ہے؟

جواب: فیہ کی ضمیر مجرور ذوالحال میں عامل حرف فی نہیں ہے بلکہ کائنات مخدوف عامل ہے فی تو محض صلہ کیلئے ہے اور یہی کائنات مخدوف ہدیٰ میں عامل ہے تو دونوں کا عامل ایک ہوا نہ کہ الگ الگ عامل ہوا۔

سوال: ہدیٰ مصدر کو حال بنانا درست نہیں ہے کیونکہ مصدر میں معنی وصفی ہوتا ہے اور ذوالحال ذات ہوتا ہے اور ذات پر وصف حاصل درست نہیں ہے جبکہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے تو وصف کا ذات پر حمل ہو رہا ہوگا جو درست نہیں؟

جواب: ہدیٰ مصدر کا ذات پر حمل بناء بر مبالغہ ہوگا جیسا کہ بناء بر مبالغہ مصدر کا ذات پر حمل ہوا کرتا ہے جیسے رید عدل کی مثال مشہور ہے یا یہ مصدر بمعنی اسم قائل ہادیاً ہے لہذا اس کا حمل ذوالحال ذات پر درست ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری توجیہ کو قلیل سے ذکر کیا علماء فرماتے ہیں کہ یہ اس توجیہ کے ضعف کی طرف اشارہ ہے ضعیف ہونے کی وجہ ① یہ ہے کہ جب صرف متقین سے ریب کی نفی ہو اور غیر متقین کیلئے ریب ثابت ہو تو قرآن مجید کا کمال پورے طور پر ثابت نہ ہوگا جب کہ مقصود اس کا کمال ثابت کرنا ہے ② نیز مخویوں کے ہاں یہ مشہور ہے کہ لا کے بعد آنے والا ظرف لا کی خبر ہوا کرتا ہے جب کہ اس توجیہ کے مطابق لا کے بعد کا ظرف لا کا اسم ماننا پڑ رہا ہے۔

وَالرَّيْبُ فِي الْأَصْلِ مُصَدَّرٌ رَابِعِي الشَّيْءِ إِذَا حَصَلَ فِيمَكَ الرَّيْبَةُ وَهِيَ قَلْقُ النَّفْسِ وَ

اور یہ اصل میں مقولہ رابعی الشیء سے (باب مفاعلہ کا) مصدر ہے (یہ اس وقت تو کہتا ہے) جب تجھ میں بے چینی حاصل ہو ریبۃ نفس کا قلق

اضطرابہا سُمِّيَ بِهِ الشَّكُّ لِأَنَّهُ يُغْلِقُ النَّفْسَ وَ يُزِيلُ الطَّمَانِينَةَ وَ فِي الْحَدِيثِ دَعَا مَا

اذا اضطراب ہے اس کے ساتھ شک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ نفس بے چین کرتا اور طمانینہ دور کر دیتا ہے، حدیث میں ہے اس کو چھوڑ جو تجھے ریب میں

يُؤْيِيكَ إِلَى مَا لَا يُؤْيِيكَ فَإِنَّ الشَّكَّ رَيْبَةٌ وَ الصَّدَقُ طَمَآنِينَةٌ وَ مِنْهُ رَيْبُ الزَّمَانِ لِتَوَالِيهِ

ڈالے اس کی طرف ہو جو ریب میں نہ ڈالے کیونکہ شک باعث قلق ہے اور سچ باعث طمانینہ ہے، اسی سے مصائب زمانہ کیلئے مقولہ ریب الزمان ہے۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ ریب کے لغوی معنی بیان فرمائے ہیں کہ ریب باب مفاعلہ سے مصدر ہے جیسے رابعی الشیء

بولتے ہیں یعنی مجھے چیز نے بے چینی میں ڈال دیا تو ریب کا معنی نفس کی بے چینی اور قلق اسی سے ریب الزمان ہے بمعنی حوادث

زمانہ کیونکہ وہ بھی بے چین کر دیتے ہیں، اور شک بھی چونکہ نفس کی بے چینی کا سبب ہوتا ہے اس لئے مجازاً شک کو بھی ریب کہہ دیتے

ہیں ورنہ ریب کا حقیقی معنی شک نہیں ہے معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کہ ایک سبب اور دوسرا مسبب ہے اور سبب

سبب میں فرق ہوتا ہے دونوں ایک چیز نہیں ہوتے، اس فرق کا ثبوت حدیث سے بھی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”دع ما

يربك الى ما لا يربك فان الشك ريبه والصدق طمانينه“ اس حدیث میں شک کے مقابلہ میں صدق اور ریبہ کے مقابلہ

میں طماننت ذکر ہوا طماننت قلق کی ضد ہے تو معلوم ہوا کہ ریبۃ قلق کو کہتے ہیں نہ کہ شک کو، پھر شک پر ریبۃ کا حمل ہوا ہے اور یہ حمل تب درست ہے جب شک اور ریبۃ ایک چیز نہ ہوں ورنہ الشک ریبۃ کا معنی ہوگا الشک شک اور یہ بے معنی بات ہے جیسے الملیت اسد کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے ایسے الشک ریب کہنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور کلام نبوی ﷺ کا بے فائدہ ہونا باطل ہے تو شک اور ریب کا ایک چیز ہونا باطل ہے۔

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ: يَهْدِيهِمْ إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدَى فِي الْأَصْلِ السُّرَى وَالتَّقَى وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ

یہ کتاب ہدایت ہے متقین کیلئے جو ان کی حق کی طرف راہنمائی کرتی ہے، ہدٰی اصل میں سُرٰی اور تقٰی کی طرح مصدر ہے، ہدایت کا معنی دلالت

وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ إِلَى الْبَغْيَةِ لِأَنَّهُ جُعِلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَعَلَّى هُدًى

کرنا، اور کہا گیا ہے کہ ہدایت وہ دلالت جو مطلوب تک پہنچائے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول "لعلیٰ ہدیٰ اولیٰ ضلال مبین" میں ضلالت کی مقابل

أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَلَئِنَّ لَإِيقَالَ مَهْدًى إِلَّا لِمَنِ اهْتَدَى إِلَى الْمَطْلُوبِ

ہمائی گئی ہے اور اس لئے بھی کہ مہدیٰ ہی کوئی کہا جاتا ہے جس نے مطلوب تک راہ پائی۔

تفسیر: مصنف رحمہ اللہ نے ہدیٰ للمتقین کا معنی یہدہم سے کر کے اشارہ فرمایا کہ ہدیٰ مصدر بمعنی اسم فاعل ہے، پھر ہدایت کے معنی بیان فرمائے ہیں کہ ہدیٰ سُرٰی اور تقٰی کی طرح مصدر ہے یہ لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، جب لازم ہو تو اهداء کے معنی میں ہوگا اور متعدی ہو تو ہدایت کے معنی میں ہوگا۔

ہدایت کے دو معنی ہیں خاص دلالت یعنی اسباب طاعت پیدا کر کے راہ دکھانا خواہ کوئی مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے جس کا ذکر اهدانا الصراط المستقیم میں ہو چکا ہے، دوسرا معنی ایسی دلالت جو مقصود تک پہنچائے ابتدائی کتب میں اس کا عنوان یہ اختیار کیا گیا تھا کہ ہدایت کا ایک معنی اراء الطریق اور دوسرا معنی ایصال الی المطلوب اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے، دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو دلیلیں ذکر کیں ایک یہ کہ آیت "و انا او ایاکم لعلیٰ ہدیٰ اولیٰ ضلال مبین" میں ہدایت ضلالت کے مقابلہ میں آئی ہے اور ضلالت مقصود تک نہ پہنچنا ہے تو ہدایت مقصود تک پہنچنے کے معنی میں ہوگی، مہدیٰ ہدایت سے ہے اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ مہدیٰ مدح کے طور پر کہا جاتا ہے اور قابل مدح مقصود تک پہنچنے والا شخص ہے نہ کہ نہ پہنچنے والا تو ثابت ہوا کہ ہدایت وہ دلالت ہے جو مقصود تک پہنچائے

لیکن یہ دوسرا معنی قابل اعتراض ہے اس لئے اس کو دوسرے نمبر پر قبیل سے ذکر کیا ہے اور قائل کی جو دو دلیلیں پیش کی ہیں علماء نے ان کا جواب دیا ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں گفتگو اس ہدایت کے بارے میں ہے جو متعدی ہو جبکہ لعلیٰ ہدیٰ میں ہدایت لازم ہے تو اگر لازم ہدایت میں معنی ایصال الی المطلوب ہے تو ضروری نہیں ہے کہ متعدی میں بھی یہی معنی ہو، دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مہدیٰ میں ایصال الی المطلوب کا معنی اس وجہ سے پایا جاتا ہے کہ وہ موقع مدح میں بولا جاتا ہے تو اس میں یہ معنی قرینہ حالیہ کی وجہ سے آیا مگر ضروری نہیں ہے کہ یہی معنی وہاں بھی ہو جہاں ایسا قرینہ نہ ہو۔

وَإِخْتِصَاصُهُ بِالْمُتَّقِينَ لِأَنَّهُمُ الْمُهْتَدُونَ بِهِ وَالْمُنْتَفِعُونَ بِنَصْبِهِ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَتُهُ عَامَةً
اور ہدایت کی متقین کے ساتھ تخصیص اس لئے ہے کہ متقین کو اس کے ذریعے ہدایت حاصل کرنے والے اور اس کے دلائل سے نفع اٹھانے والے اگرچہ اس کی دلائل
لِكُلِّ نَاطِرٍ مِنْ مُسْلِمٍ وَكَافِرٍ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ قَالَ هُدَى لِلنَّاسِ أَوْلَانَهُ لَا يَنْتَفِعُ بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ
ہر غور کرنے والے کیلئے عام ہے چاہے مسلمان ہو یا کافر اسی اعتبار سے ہدی للناس فرمایا اس لئے کہ اس میں غور کرنے سے وہی نفع اٹھاتا ہے
الْأَمِنْ صَقَلَ الْعَقْلَ وَاسْتَعْمَلَهُ فِي تَدْبِيرِ الْآيَاتِ وَالنَّظَرِ فِي الْمُعْجَزَاتِ وَتَعْرِفِ النُّبُوتِ
جس نے عقل کو تیز کیا اور آیات میں غور و تدبیر کیلئے اور معجزات میں نظر کرنے میں اور دلائل نبوت پہچاننے میں استعمال کیا ہو کیونکہ قرآن مجید خفایت صحت
لِأَنَّهُ كَالْغِذَاءِ الصَّالِحِ لِحِفْظِ الصِّحَّةِ فَإِنَّهُ لَا يَجْلُبُ نَفْعًا مَالَمَ تَكُنِ الصِّحَّةُ حَاصِلَةً وَآلِيهِ
کا کام دینے والی غذا کی طرح ہے جو تب تک نفع نہیں دیتی جب تک (پہلے سے) صحت حاصل نہ ہو اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں
أَشَارَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ
اشارہ فرمایا "و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين"
الْإِخْسَارَ أَوْ لَا يَقْدَحُ مَا فِيهِ مِنَ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فِي كَوْنِهِ هُدًى لِّمَالَمَ يَنْفَكُ عَنْ بَيَانِ
الاخساراً "اور جو قرآن مجید میں مجمل و متشابہ ہیں وہ اس کے ہدایت ہونے میں عیب نہیں لگاتے کیونکہ وہ بھی اس کی مراد کے بیان سے
تَعْيِينَ الْمُرَادِ مِنْهُ
خالی نہیں ہوئے ہیں۔

تفسیر: اس عبارت میں سوالوں کے جوابات ہیں:

سوال: ایک جگہ قرآن مجید میں قرآن پاک کو ہدی للناس فرمایا گیا کہ قرآن مجید کی ہدایت سب کیلئے ہے جب کہ یہاں ہدی للمؤمنین فرمایا کہ قرآن مجید کی ہدایت صرف متقین کیلئے ہے؟

جواب: اگر متقین سے مراد وہ ہوں جو سب احکام پر عمل کرنے والے اور سب منہیات سے رکنے والے ہیں تو ان کی تخصیص اس لئے ہے کہ اگرچہ قرآن مجید سب کیلئے ہدایت ہے مگر ان لوگوں نے قرآن مجید کے ذریعے راہ پائی اور اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا اس لئے وہ اشرف و افضل ہو گئے ان کی فضیلت کی وجہ سے بالخصوص ان کا ذکر کیا گیا ہے، اور اگر متقین سے مراد وہ ہوں جو صرف کفر و شرک سے بچے ہیں (اگرچہ سب ادا و امر و نہی کے پابند نہیں ہیں) تو ان کیلئے قرآن مجید ہدایت ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے کفر و شرک کی بیماری سے صحت حاصل کر لی ہے اور قرآن مجید کی مثال صحت کیلئے مفید اور محافظ غذا کی ہے جو تب مفید ہوتی ہے جب پہلے صحت ہو اور کفر و شرک سے نکلنے والوں نے صحت حاصل کر لی کیونکہ انہوں نے عقل کو کفر کی کدورتوں سے صاف کر لیا اور دلائل نبوت اور معجزات میں غور کر کے ایمان لا چکے ہیں تو اب قرآن مجید ان کیلئے ہدایت بننے ہوئے صحت کی محافظ غذا کی طرح کا کام دے گا لیکن جس نے کفر و شرک نہیں چھوڑا وہ بیمار ہے اور بیمار کو اچھی سے اچھی غذا بھی مفید نہیں ہوتی بلکہ زیادہ نقصان دہ ہوتی ہے اسی کی

تصور کئی اللہ تعالیٰ نے یوں کی ہے ”ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خساراً“
سوال: سارے قرآن مجید کو ہدایت کہنا درست نہیں لگتا کیونکہ اس میں مجمل و متشابہ بھی ہیں جن کا مفہوم و معنی واضح نہیں ہے تو ان سے راہنمائی و ہدایت حاصل ہی نہیں ہو سکتی؟

جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے شواہد کے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ ان کی مراد ہر ایک کو معلوم نہیں ہے لیکن راہنمائی و علم ان کی مراد جانتے ہیں لہذا وہ بالکل غیر معلوم المراد نہ ہوئے تو ان کے ذریعہ ہدایت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، احناف کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد معلوم نہ ہونے میں عالم و جاہل کی آزمائش ہے تاکہ عالم ان کی مراد میں کر پڑ کرے اور جاہل علم کی طرف رغبت کرنے اس لحاظ سے مجمل و متشابہ بھی ذریعہ ہدایت ہیں۔

وَالْمُتَّقِیْ اِسْمٌ فَاعِلٍ مِنْ قَوْلِهِمْ وَقَاهُ فَاتَّقِیْ وَالْوَقَايَةُ فَرَطُ الصِّیَانَةِ وَهُوَ فِی عَرَفِ الشَّرْعِ

اور متقی اسم فاعل کا سینہ ہے عرب کے قول وقاہ فاتقی سے ہے، اور وقاہ انتہائی پرہیز کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں متقی

اِسْمٌ لِمَنْ یَقِیْ نَفْسَهُ عَمَّا یُضِرُّهُ فِی الْاٰخِرَةِ وَلَهُ فَلَکَ مَرَاتِبُ الْاَوَّلٰی التَّوْقٰی عَنِ الْعَذَابِ

اس شخص کا نام ہے جو اس سے بچے جو آخرت میں اس کیلئے مضر ہو، اور تقویٰ کے تین درجے ہیں اول شرک سے برأت کر کے دائمی عذاب سے بچنا

الْمُخْلِیْدُ بِالتَّوْبَةِ عَنِ الشِّرْکِ وَعَلِیْہِ قَوْلُهُ تَعَالٰی وَالْزَّمَهُمْ کَلِمَةَ التَّقْوٰی وَالثَّانِیَةُ التَّجَنُّبُ

اسی پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول محمول ہے و الزمهم کلمۃ التقوی دوم گنہگار بنانے والے ہر کام سے

عَنْ کُلِّ مَا یُؤْذِیْهِمْ مِنْ فِعْلٍ اَوْ تَرْکٍ حَتّٰی الصَّغَائِرِ عِنْدَ قَوْمٍ وَهُوَ الْمُتَعَارِفُ بِاِسْمِ التَّقْوٰی لِی

بچنا چاہے کرنے کا ہو یا چھوڑنے کا حتیٰ کہ کچھ علماء کے نزدیک منازک کو بھی چھوڑ دینا شرع میں تقویٰ اسی نام سے مشہور ہے

الشَّرْعِ وَهُوَ الْمَعْنٰی بِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا وَالثَّلَاثَةُ اَنَّ یَتَنَزَّہَ عَمَّا

اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ولوان اهل القری آمنوا واتقوا سے یہی مراد ہے سوم ہر اس چیز سے بچنا جو باطن کو اللہ تعالیٰ سے غافل کرے اور آدمی

یُسْغِلُ سِرَّہٗ عَنِ الْحَقِّ وَیَتَبَتَّلُ اِلَیْہِ بِشَرَاہِیْرِهِ وَهُوَ التَّقْوٰی الْحَقِیْقِیُّ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهِ وَ

پورا پورا اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو یہی حقیقی تقویٰ ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاہ میں مطلوب

اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تَقَاتِہِ وَقَدْ فُسِّرَ قَوْلُهُ هُدٰی لِّلْمُتَّقِیْنَ عَلٰی الْاَوْجِہِ الثَّلَاثَةِ

اور ہدیٰ للمتقین میں تینوں طرح سے تقویٰ کی تفسیر کی گئی ہے۔

تکثیر باریح: متقین میں تقویٰ کا ذکر ہونے کی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں تقویٰ اور اس کے درجات ذکر کر کے المتقین کی تفسیر کی ہے۔

فرمایا متقی جو متقین کا واحد ہے صیغہ اسم فاعل ہے مقولہ وقاہ فاتقی سے ہے جس کا معنی ہے کہ آدمی نے فلاں کو بچایا پس وہ بچا گیا انتہائی پرہیز کرنے کو تقویٰ کہتے ہیں شرعی معنی تقویٰ کا ان کاموں سے بچنا جو آخرت میں نقصان پہنچائیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تقویٰ کے تین درجات ہیں اول ایسا تقویٰ جس سے صرف دائمی عذاب سے بچ جائے چاہے کچھ نہ کچھ مذاب بھگتنا پڑے یہ تقویٰ کا ادنیٰ درجہ ہے یہ کفر و شرک چھوڑ کر ایمان اختیار کرنے سے حاصل ہوتا ہے اگر یہ درجہ بھی حاصل نہ ہو تو کبھی بھی جنت نہیں ملے گی اور اگر یہ تو ہو مگر تقویٰ کے دوسرے درجات حاصل نہ ہوں تو ضروری نہیں کہ فوراً جنت میں چلا جائے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ جہنم میں جائے کچھ وقت تک کیلئے جہنم میں جانے کا خطرہ ہے مگر ایک دن ضرور جنت میں داخل ہو گا یہ درجہ عوام میں ہے آیت ”وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ“ میں کلمہ ایمان اور اظہار برأت عن الکفر والشک کو کلمہ تقویٰ فرمایا ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ ہر اس چیز سے بچنا جو گناہ میں مبتلا کر دے اس میں مغائر تک سے بچنا داخل ہے گویا حرام سے مکروہ تنزیہی تک سے بچنا اور فرض سے مستحب تک کے ترک سے پرہیز کرنا حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے ”لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ دَرَجَةَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا مِمَّا بِهِ بَأْسٌ“ (ابن ماجہ وغیرہ) بندہ متقین کے اونچے درجے تک نہیں پہنچتا حتیٰ کہ ایسے کام چھوڑ دے جن میں حرج نہیں تاکہ بچ جائے حرج والے کاموں سے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ”وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا“ میں تقویٰ سے یہی درجہ مراد ہے کیونکہ اتقوا کا آموا پر عطف ہے اور عطف میں معطوف و معطوف علیہ کے مابین مغایرت ہوتی ہے تو یہاں مغایرت اس طرح ہوگی کہ اتقوا سے صرف ایمان مراد نہیں ہے جو تقویٰ کا ادنیٰ درجہ ہے بلکہ ایمان کے بعد کا دوسرا درجہ مراد ہے ورنہ عطف کا مغایرت والا فائدہ حاصل نہیں ہوتا یہ درجہ خواص کے تقویٰ کا ہے۔

فائدہ ۵: اس درجہ میں مغائر تک سے بچنے کا مسلک متکلمین کا ہے اور معتزلہ اور بعض اہل سنت کے نزدیک مغائر سے بچنا اس میں داخل نہیں ہے ورنہ انبیاء علیہم السلام متقین میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان سے مغائر صادر کرائے گئے ہیں کیونکہ صرف مغائر کا کبھی ہو جانا ان کی شان کے خلاف نہ تھا اور ان کے ذریعے امت کو تعلیم تھی کہ ایسے موقع پر کیا کریں یا یہ تاویل کریں گے کہ تقویٰ کے اس درجہ میں بھی صغیرہ ہو جانا تقویٰ کے خلاف نہیں، ہاں مغائر کی عادت اور اصرار اس درجہ تقویٰ کے خلاف ہے اور انبیاء کرام علیہم السلام میں عادت اور اصرار نہیں تھا۔

تقویٰ کا تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے یہ کہ ان تمام چیزوں سے بچنا جو دل کو اللہ تعالیٰ سے غافل کریں ان سے بچ کر صرف اللہ تعالیٰ ہی کی طرف متوجہ ہو جائے حتیٰ کہ صوفیا کرام کہتے ہیں کہ اپنے نفس تک سے بے توجہ ہو جائے کہ نفس بھی غافل نہ کرے جیسے ایک بزرگ کا واقعہ ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی عرض کیا یا اللہ: آپ تک کیسے پہنچوں؟ فرمایا ادع نفسك وتعال اپنے نفس تک کو چھوڑ دو اور آ جاؤ، کہ نفس بھی اللہ تعالیٰ سے حجاب نہ رہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ آیت ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ میں تقویٰ سے یہی درجہ مراد ہے اور فرمایا کہ یہی تقویٰ حقیقی ہے یعنی تقویٰ کے نام سے موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے یہ مطلب نہیں کہ پہلے درجات تقویٰ حقیقی نہیں ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہدئی للمتقین میں تقویٰ کی تینوں درجات کے ساتھ تفسیر کی جاسکتی ہے یعنی (۱) یہ کتاب ہدایت ہے برأت عن الشرک کر کے ایمان لانے والوں کیلئے (۲) ہدایت ہے ان کیلئے جو سب گناہوں سے بچتے ہیں (۳) ان کیلئے جو ان تمام چیزوں سے دور رہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل کریں۔

وَاعْلَمَ أَنَّ الْآيَةَ تَحْتَمِلُ أَوْجُهًا مِّنَ الْإِعْرَابِ أَنْ يَكُونَ الَّتِمْ مُبْتَدَأً عَلَى إِنَّهُ اسْمُ الْقُرْآنِ

اور جان لو کہ آیت اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال رکھتی ہے یہ کہ الَّتِمْ قرآن مجید

أَوِ السُّورَةِ أَوْ مُقَدَّرٌ بِالْمُؤَلِّفِ مِنْهَا وَذَلِكَ خَبْرَةٌ وَإِنْ كَانَ أَحْصُ مِنَ الْمُؤَلِّفِ مُطْلَقًا وَ

یا سورت کا نام ہو کر یا "المؤلف من هذه الحروف" کی تائیل کی بناء پر مبتداء ہو اور ذالک اس کی خبر ہو اگرچہ "المؤلف من هذه الحروف" سے

الْأَصْلُ أَنَّ الْأَخْصَ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْأَعْمِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمُؤَلِّفُ الْكَامِلُ فِي تَالِيْقِهِ الْبَالِغُ

خاص مطلق ہے اور اصل یہ ہے کہ اخص ام پر محمول نہیں ہو کر تا کیونکہ مراد المؤلف سے وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہے جو فصاحت کے

أَقْصَى دَرَجَاتِ الْفَصَاحَةِ وَمَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ، وَالْكِتَابُ صِفَةٌ ذَالِكِ وَأَنْ يَكُونَ الَّتِمْ خَبْرٌ

ادنیٰ درجہ اور بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا ہوا ہے، اور الکتاب ذالک کی صفت ہے، اور یہ کہ الَّتِمْ خبر ہو مبتداء محذوف کی اور ذالک اس کی

مُبْتَدَأُ وَذَالِكِ خَبْرٌ أَثَانِيًا أَوْ بَدَلًا وَ الْكِتَابُ صِفَةٌ

دوسری خبر یا اس سے بدل ہو اور الکتاب ذالک کی صفت ہو۔

تفسیر: اس عبارت میں الَّتِمْ ذالک الکتاب کی ترکیب بیان فرمائی ہے کہ اس کی کئی ترکیبیں ہو سکتی ہیں ① الَّتِمْ اگر سورت

یا قرآن مجید کا نام ہو یا "المؤلف من هذه الحروف" کی تائیل میں ہو تو الَّتِمْ مبتداء ذالک الکتاب موصوف و صفت مکرر خبر ہے

سوال: جب الَّتِمْ المؤلف من هذه الحروف کی تائیل میں ہو تو یہ ترکیب درست نہیں ہو سکتی کیونکہ خبر کا مبتداء پر حمل

ہو کر تا ہے اور اخص کا حمل ام پر درست نہیں ہوتا یہاں الَّتِمْ ام پر ذالک الکتاب اخص کا حمل ہو گا جو ٹھیک نہیں ہے

جواب: اگرچہ لفظ المؤلف من هذه الحروف عام ہے لیکن محتا خاص ہے کیونکہ اس سے مراد ایسا مؤلف ہے جو تالیف میں

کامل اور فصاحت و بلاغت میں ادنیٰ درجہ کو پہنچا ہوا ہو جو قرآن مجید کے سوا کوئی نہیں ہے تو اس اعتبار سے خاص ہو جائے

گا تو خاص کا خاص پر حمل ہو گا نہ کہ خاص کا عام پر حمل ہو گا۔

② یا الَّتِمْ مبتداء محذوف کی خبر اول ہے اور ذالک الکتاب اس کی خبر ثانی ہے اب وہ مبتداء محذوف کونسا ہے؟ تو اگر الَّتِمْ قرآن

مجید یا سورت کا نام ہو تو مبتداء محذوف ہذا ہے تو عبارت ہوگی ہذا الَّتِمْ اور اگر الَّتِمْ المؤلف من هذه الحروف کی تائیل میں

ہو تو مبتداء محذوف المتحدیٰ بہ ہو گا یعنی المتحدیٰ بہ المؤلف من هذه الحروف۔

③ الَّتِمْ مبتداء محذوف کی خبر ہے جس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے اور آگے کیلئے مبدل منہ اور ذالک موصوف الکتاب صفت دونوں

مکرر الَّتِمْ سے بدل ہے۔

وَلَا رَيْبَ فِي الْمَشْهُورَةِ مَبْنِيٍّ لِّتَضْمِينِهِ مَعْنَى مِّنْ مَّنْصُوبٍ الْمَحَلِّ عَلَى إِنَّهُ اسْمٌ لَا نَافِيَةَ

اور لاریب مشہور قرأت میں جنی ہے کیونکہ معنی من کو تضمن ہے محلا منصوب ہے اس بناء پر کہ لا نفی جنس کا اسم ہے جو لاین والاعل

لِلْجِنْسِ الْعَامِلَةِ عَمَلٍ إِنَّ لَانْهَانَقِيضُهَا وَلَا زِمَةً لِلْأَسْمَاءِ لَزُومَهَا وَفِي قِرَاءَةِ أَبِي الشَّعْنَاءِ

کرتا ہے کیونکہ اِن کی نفیض ہے اور یہ اسم کیلئے لازم ہے اِن کے اسم کو لازم ہونے کی طرح اور ابو الشعناء کی قرأت میں لا بمعنی لیس

مَرْفُوعٌ بِمَا لَيْتِي بِمَعْنَى لَيْسَ

کے ذریعے مرفوع ہے

کثیر بیج: یعنی لا رب کے رب میں دو قرأتیں ہیں اول یہ کہ محلاً منصوب ہے دوم یہ کہ مرفوع ہے منصوب اس صورت میں ہے جب لائے جس کا ہو وجہ نصب کی یہ ہے کہ لائے جس کا اسم نکرہ مفردہ ہے اور لا کا اسم نکرہ مفردہ ہو تو علامت نصب پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ نکرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے کیونکہ لائے جس کلام میں کسی سوال کے جواب میں آتا ہے اور اس سوال میں من لفظاً ہوتا ہے جواب میں من لانے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی سوال ہی اس کا قرینہ ہوتا ہے جیسے هل من رجل فی الدار کا جواب دیا جاتا ہے لا رجل فی الدار جس کی تقدیر عبارت لا من رجل فی الدار ہے یہاں بھی لائے جس ہے گویا سوال ہوا هل من رجل فی الدار جواب دیا گیا لا رب فیہ تو من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لا کا اسم مبنی ہوگا کیونکہ معنی حرف کو متضمن ہونا بھی سبب بناء ہے۔ اور محلاً منصوب اس لئے ہوگا کہ لائے جس ان والا عمل کرتا ہے اور ان نامب اسم وراخ خبر ہے، ان والا عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لائے جس ان کے ساتھ تھانس اور تضاد دونوں طرح کا تعلق رکھتا ہے شبہ تھانس کا اس طرح کہ جیسے ان اپنے بعد اسم و خبر چاہتا ہے اور اسماء پر ہی داخل ہوتا ہے افعال یا حروف پر داخل نہیں ہوتا ایسے لائے جس بھی اسم و خبر چاہتا اور اسماء پر داخل ہوتا ہے، اور شبہ تضاد کا اس طرح کہ ان ثابت و تحقیق کیلئے آتا ہے لائے کیلئے آتا ہے اثبات و نفی باہم متضاد ہیں تو جب تضاد کی نسبت دیکھی تو اس کا لحاظ کر کے احد المتضمنین کو دوسرے کا عمل دے دیا اور جب تھانس کی نسبت دیکھی تو دونوں نظیرین ہو گئے تو احد المتضمنین کو دوسرے کا عمل دے دیا، اور رب چونکہ مبنی ہے اس لئے ہیئتہ نصب نہ ہوگا محلاً نصب میں ہوگا۔

دوسری قرأت رب کے مرفوع ہونے کی ہے یہ ابو الشعثاء کی قرأت ہے اس صورت میں لائے جس کا نہ ہوگا بلکہ لامشابه بلین ہوگا جس کا اسم مرفوع خبر منصوب ہوتی ہے تو رب اسم مغرب مرفوع اور خبر کا متنازعہ منصوب ہوگی۔

دونوں قرأتوں میں فرق یہ ہے کہ مشہور قرأت کے مطابق سب افراد رب کی نفی وجوبی ہوگی کیونکہ نفی جس میں نفی استغراق ہوگی اور ابو الشعثاء کی قرأت کے مطابق سب افراد رب کی نفی وجہ احتمال میں غیر وجوبی ہوگی کیونکہ رب نکرہ ہوگا جس میں جس کا معنی بھی ہو سکتا ہے وحدت کا معنی بھی ہو سکتا ہے۔ قرأت مشہورہ کے مطابق معنی ہوا قرآن مجید میں نہ ایک رب ہے نہ زیادہ، اور قرأت ابو الشعثاء کے مطابق ایک احتمال کے مطابق وہی معنی ہوگا جو ذکر ہوا دوسرے احتمال کے مطابق معنی ہوگا ایک رب نہیں بلکہ دو یا تین ہیں جیسے لامشابه بلین کی صورت میں لا رجل فی الدار کا معنی ہے کہ میں ایک مرد نہیں بلکہ دو یا تین ہیں۔

وَفِيهِ خَبْرَةٌ وَلَمْ يَقْدَمْ كَمَا قَدَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَا فِيهَا غَوْلٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ تَخْصِصُ نَفْيِ

اور فیہ لای خبر ہے اس کو مقدم نہیں کیا گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں مقدم کیا گیا "لَا فِيهَا غَوْلٌ" کیونکہ نصب آسانی کتابوں میں سے قرآن مجید

الرَّيْبُ بِهِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْكُتُبِ كَمَا قَصِدَتْهُ أَوْ صِفَتْهُ وَلِلْمُتَّقِينَ خَبْرَةٌ وَهُدًى نَصَبُ

کے ساتھ رب کی نفی کی تخصیص مقصود نہیں ہے جیسے وہاں تخصیص مقصود ہے یا لفظ فیہ رب کی مفت ہے اور للمتقین اس کی خبر ہے اور ہدی بناء بر حال

عَلَى الْحَالِ أَوِ الْخَبَرِ مَحْذُوفٌ كَمَا فِي لَا ضَيْرَ وَلِذَلِكَ وَقَفَ عَلَى لَا رَيْبَ عَلَى إِنَّ فِيهِ

منصوب ہے، یا خبر محذوف ہے جیسے لا ضیر میں محذوف ہے اسی لئے لا رب پر وقف کیا گیا اس بناء پر کہ فیہ ہدی کی خبر ہے ہدی کے نکرہ ہونے کی

خَبْرٌ هَدَىٰ قَدَمَ عَلَيْهِ لِسْتَكْبِرِهِ وَالتَّقْدِيرُ لَارِيبَ فِيهِ هَدَىٰ

وجہ سے اس پر مقدم لائی گئی اور تقدیر عبارت لاریب فیہ ہدی ہے

تکثیر صیغ: اس عبارت میں لاکہ خبر کے متعلق احتمالات اور ترکیب بیان کی ہے، لاکہ خبر کے متعلق تین احتمال ہیں (۱) فیہ کے اندر کی ضمیر مجرور ذوالحال ہدی للمتقین حال، حال و ذوالحال ملکہ فی کیلئے مجرورہ جار مجرور ملکہ لاکہ خبر ہے چاہے لائی جنس ہو یا مشابہ نہیں، ای لاریب کائن فیہ حال کو نہ ہادی للمتقین

سوال: لاکہ خبر فیہ کو اس کے اسم پر مقدم کیوں نہیں لایا گیا جیسے لایہا غول میں مقدم کیا گیا ہے، اگر یہاں مقدم ہوتی تو لایہا غول کے اسلوب قرآنی کے مطابق ہوتی؟

جواب: لایہا غول میں تقدیم سے مقصود حصر ہے کہ جنت کی شراب ہی میں دوران سر نہ ہوگا برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں دوران سر ہے جب کہ لاریب فیہ میں مقدم کرنے سے حصر ہوتا کہ قرآن مجید ہی میں شک نہیں ہے برخلاف دوسری آسمانی کتابوں کے کہ ان میں شک ہے حالانکہ ریب کی نفی قرآن مجید کے ساتھ خاص نہیں ہے نہ ہی تخصیص مقصود ہے تو یہاں حصر مقصود نہ تھا اس لئے فیہ خبر مقدم نہیں کی گئی۔

① یا فیہ ریب کی صفت ہے اس طرح کہ فی حرف جار ضمیر مجرور ذوالحال ہدی حال ہے حال و ذوالحال ملکہ مجرورہ جار مجرور ملکہ متعلق کائنات مہذوف کے ہو کر ریب کی صفت ای لاریب کائنات (یا کائن) فیہ حال کو نہ ہادی للمتقین (کائنات) جب لائی جنس ہو، کائن جب لا مشابہ نہیں ہو

② لا کے بعد ریب اسم ہے اور لاکہ خبر فیہ مہذوف ہے مذکور فیہ لاکہ خبر نہیں ہے بلکہ اگلے جملہ ہدی للمتقین کی خبر مقدم ہے ای لاریب فیہ ہدی للمتقین چونکہ ہدی گہرہ مبتداء ہے اور گہرہ بغیر تخصیص مبتداء ہونا درست نہیں ہے تو فیہ خبر کی تقدیم سے اس میں تخصیص ہو گئی اب گہرہ حصہ بن کر اس کا مبتداء بنا درست ہو گیا، اس صورت میں لاریب پر وقف نام ہوگا۔

وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مُبْتَدَأً أَوَّلَ الْكِتَابِ خَبْرٌ عَلَىٰ إِنَّهُ الْكِتَابُ الْكَامِلُ الَّذِي يَسْتَاهِلُ أَنْ

اور یہ کہ ذالک مبتداء ہو اور الکتاب اس کی خبر ہو اس بناء پر کہ یہ وہ کتاب کامل ہے جو اس کے لائق ہے کہ اس کا نام کتاب ہو بہا ذالک: الکتاب کی

يُسَمَّى كِتَابًا أَوْ صِفَتُهُ وَمَا بَعْدَهُ خَبْرُهُ وَالْجُمْلَةُ خَبْرُ آتَمَ

صفت ہے اور ما بعد اس کی خبر ہے اور ما را جملہ آتم کی خبر ہے۔

تکثیر صیغ: اس عبارت میں آتم ذالک الکتاب کے بغیر تراکیبی احتمالات ذکر کئے گئے ہیں تین احتمال پہلے واعلم ان الآیۃ سے ذکر ہوئے تھے ان کو دوبارہ ملاحظہ کریں یہاں مزید احتمال ذکر کئے ہیں۔

① آتم مبتداء اول ذالک مبتداء ثانی الکتاب مبتداء ثانی کی خبر، مبتداء ثانی اپنی خبر سے ملکہ جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہو کر خبر مبتداء اول آتم کیلئے،

سوال: الکتاب کو ذالک کی خبر بنانا درست نہیں ہے کیونکہ خبر جب معرف باللام ہو اپنے مبتداء پر منحصر ہوا کرتی ہے تو یہاں

الکتاب کو ذالک (جس کا اشاریہ قرآن مجید ہے) کی خبر بتانے سے مطلب یہ نکلے گا کہ قرآن مجید ہی کتاب ہے اور کتابیں نہیں ہیں حالانکہ سابقہ آسانی کتابوں میں سے ہر کتاب بھی کتاب تھی؟

جواب: اس صورت میں الکتاب کا ذالک کے ذریعہ قرآن مجید پر حمل اور اس کے ساتھ تخصیص اس اعتبار سے ہے کہ اگرچہ سابقہ کتابیں بھی کتاب کا مصداق ہیں مگر قرآن مجید ایسی شان والی کتاب ہے کہ اس شان کے اعتبار سے یہی کتاب ہی کتاب کہلانے کے زیادہ لائق ہے۔

⑤ اَلَمْ يَبْدَأْهُ اَوَّلًا، ذَالِك موصوف الکتاب صفت، موصوف مگر مبتداء ثانی، لا ریب فیہ مبتداء ثانی کی خبر، پھر مبتداء ثانی اپنی خبر سے نکر جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہو کر مبتداء اول اَلَمْ کی خبر ہے۔

وَالْأُولَى أَنْ يُقَالَ إِنَّهَا أَرْبَعُ جُمَلٍ مُتَنَاسِقَةٍ يُقَرَّرُ اللَّاحِقَةُ مِنْهَا السَّابِقَةُ وَلِذَلِكَ لَمْ يَدْخُلْ

اور اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے یہ چار جملے ہوں باہم ربط رکھنے والے ان میں سے بعد والا پہلے والے کے مضمون کو مقرر (ثابت) کرتا ہے اسی لئے تو ہر دو جملوں کے

الْعَاطِفُ بَيْنَهُمَا فَالْتَمَ جُمْلَةً ذَلَّتْ عَلَى أَنَّ الْمُتَحَدِّي بِهِ هُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنْ جَنْسٍ مَا يُرَكَّبُونَ

درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا تو اَلَمْ ایسا جملہ ہے جو دلالت کرتا ہے کہ متحدی ہے (جس کے مقابلہ کا کافروں کو پہنچایا گیا ہے) انہی حروف کی جس سے

بَنَى كَلَامَهُمْ وَذَلِكَ الْكِتَابُ جُمْلَةً ثَانِيَةً مُقَرَّرَةٌ لِجَهَةِ التَّحْدِي بِأَنَّهُ الْكِتَابُ الْمَنْعُوتُ

مرتب ہے جن سے وہ اپنی کلام جوڑتے ہیں اور ذالک الکتاب دومرا جملہ ہے جو پہلے کو اس جہت سے ثابت کرتا ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے جو انتہائی کمال

بِغَايَةِ الْكَمَالِ ثُمَّ سُجِّلَ عَلَى كَمَالِهِ بِنَفْيِ الرَّيْبِ فِيهِ وَلَا رَيْبَ فِيهِ ثَالِثَةً تَشْهَدُ عَلَى كَمَالِهِ

کے ساتھ موصوف ہو سکتی ہے پھر اس کے کمال پر لٹی ریب کے ذریعے حکم لگایا گیا، لا ریب فیہ تیسرا جملہ ہے جو اس کے کمال ہونے کی گواہی دیتا ہے

إِذْ لَا كَمَالَ أَعْلَى مِنَ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ، وَهُدًى لِلْمُتَّقِينَ بِمَا يَقْدُرُ لَهُ مُبْتَدَأُ رَابِعَةٍ تُوَكِّدُ كَوْنَهُ

کیونکہ حق اور یقین سے اونچا کوئی کمال نہیں ہے اور ہدیٰ للمتقین اپنے مقدر مبتداء سمیت چوتھا جملہ ہے جو اس کے حق ہونے کی تاکید کرتا ہے کہ اس

حَقًّا لَا يَحُومُ الشَّكُّ حَوْلَهُ بِأَنَّهُ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

کے آس پاس شک نہیں گھومتا کیونکہ یہ ہدایت ہے متقین کیلئے۔

تشریح: اوپر اَلَمْ سے ہدیٰ للمتقین کی جو ترکیبیں ذکر ہوئیں وہ محض احتمالی ہیں یہاں سے مصنف ﷺ ترکیب کے متعلق رائج

بات بیان کرتے ہیں جو بلاغت کے اعتبار سے کئی نکات پر مشتمل ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ اَلَمْ سے ہدیٰ

للمتقين تک الگ الگ چار جملے مانیں اَلَمْ • ذَالِك الْكِتَابُ • لا ریب فیہ • هُدًى للمتقين • یہ چار جملے باہم مربوط ہیں ان

کے باہم ربط کی دو صورتیں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیں عبارت بالا میں پہلی صورت مذکور ہے اگلی عبارت میں دوسری ذکر ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ ربط کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو سابقہ کیلئے تاکید مانیں اور مؤکد و تاکید میں پورا اتصال ہوتا ہے اسی

اتصال کی وجہ سے حرف عطف درمیان میں نہیں لایا گیا تو جب اللہ تعالیٰ نے اَلَمْ فرمایا اس جملہ نے دلالت کی کہ جس کتاب کے

مقابلہ کا نہیں چیلنج دیا گیا ہے اس کے حروف مادیہ تمہاری کلام کے حروف مادیہ ہی ہیں تو اتم سے چیلنج کیا گیا ذالک الکتاب نے اس چیلنج کی جہت متعین کی ہے کہ یہ کتاب کامل ہے انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہذا اس جیسی لیکر آؤ تو دیکھیں مگر چونکہ کامل ہے اس لئے اگر اس جیسی بن سکے تو ناقص ہونا ثابت ہوگا اور ناقص ہے نہیں تو اس جیسی لانا محال ہے، تو ذالک الکتاب کے ذریعے چیلنج مؤکر ہو گیا پھر ذالک الکتاب کے ذریعے جو اس کو کتاب کامل کہا گیا تھا لاریب فیہ سے اس کا کمال ثابت کیا گیا کہ اس کا کمال اس لئے ہے کہ یہ لاریب ہے کیونکہ حق اور یقینی سے بڑھ کر کوئی کامل نہیں ہے اور جس میں شک ہو وہ ناقص ہی ہے تو لاریب فیہ سے کمال کی تاکید ہوئی، پھر ہدیٰ للمتقین لاریب کی تاکید کرتا ہے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک یقینی نہ ہو وہ ہدایت کا مقصود پورا نہیں کر سکتی تو جب یہ قرآن مجید ہدایت ہے تو یقینی اور غیر مشکوک ہے تو ہدیٰ للمتقین سے بھی لاریب ہونا ثابت ہوا تو ہر لاحقہ کا سابقہ کی تاکید ہونا ثابت ہوا۔

أَوْ تَسْتَبِيعُ السَّابِقَةَ مِنْهَا لِلاحِقَةِ اسْتِبَاعُ الدَّلِيلِ لِلْمَذْلُولِ وَبَيَانُهُ أَنَّهُ لَمَانِبَةٌ أَوْلَا عَلَى

یا ان جملوں میں سے سابقہ کے پیچھے لاحقہ اس طرح آیا ہے جیسے مدلول کے بعد دلیل آئے، اس کی وضاحت یوں ہے کہ جب پہلے متحدی بہ

إِعْجَازِ الْمُتَحَدِّي بِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مِنْ جَنْسِ كَلَامِهِمْ وَقَدْ عَجَزُوا عَنْ مُعَارَضَتِهِ اسْتَبِيعَ

کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ وہ ان کے کلام کی جنس سے تنبیہ ہو چکے تو اس کا نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ایسی کتاب

مِنْهُ أَنَّ الْكِتَابَ الْبَالِغَ حَدُّ الْكَمَالِ وَاسْتَلْزَمَ ذَلِكَ أَنْ لَا يَتَشَبَّهَ الرَّيْبُ بِأَطْرَافِهِ إِذْ

ہونے جو حد کمال کو پہنچی ہوئی ہے اور کمال ہونے کو مستلزم ہے کہ شک اس کے اطراف کے قریب بھی نہ ہو کیونکہ جن کو شک

لَا أَنْقَصَ مِمَّا يَتَعَرَّيْهِ الشُّكُّ وَالشُّبْهَةُ وَمَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ لَامَحَالَةً هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

دشہ پیش آئے اس سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں اور جو اس طرح کی ہوا محالہ متقین کیلئے ہدایت ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں باہم ربط کی دوسری صورت ذکر ہے کہ ان جملوں میں سے ہر سابقہ لاحقہ کیلئے بمنزلہ دلیل کے اور لاحقہ

سابقہ کیلئے بمنزلہ مدلول کے ہے اور ہر سابقہ لاحقہ کو مستلزم ہے اور لاحقہ مدلول ہونے کی وجہ سے بمنزلہ بدل اشتغال کے ہوگا اور بدل

ومبدل منہ میں اتصال وعلق ہوتا ہے اس لئے حرف عطف درمیان میں نہیں لایا گیا تقریر اس طرح ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اتم

فرما کر قرآن مجید متحدی بہ کے اعجاز کو ثابت کیا ہے کہ تمہاری کلام کا ہم جنس ہے لیکن تم مقابلہ سے عاجز ہو تو ثابت ہوا کہ یہ انتہائی کمال

درجہ کی کتاب ہے تو اتم ذالک الکتاب کو مستلزم ہے اور پھر کتاب کا کمال مستلزم ہے اس کے لاریب ہونے کو کیونکہ مشکوک سے زیادہ

ناقص اور یقینی حق سے کامل کوئی چیز نہیں ہے تو کامل ہونا لاریب ہونے کو مستلزم ہے تو ذالک الکتاب لاریب فیہ کو مستلزم ہوا

اور غیر مشکوک ہی باعث ہدایت ہوا کرتی ہے تو لاریب ہونا ہدایت کو مستلزم ہے تو لاریب فیہ ہدیٰ للمتقین کو مستلزم ہے تو اس

طرح بھی سب جملوں میں ربط ثابت ہوا۔

وَفِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا نَكْتَةٌ فَطَرَتْ جَزَائِلَ فِي الْأُولَى الْحَدُوثَ وَالرَّمُزَاتِ الْمَقْصُودِ مَعَ

اور ان جملوں میں سے ہر ایک میں کوئی نکتہ کنی نکتوں پر مشتمل موجود ہے پہلے جملہ میں حذف ہے اور علت سمیت مقصود کی طرف اشارہ ہے، اور دوسرے

التَّعْلِيلُ وَفِي الثَّانِيَةِ فَخَامَةُ التَّعْرِيفِ وَفِي الثَّلَاثَةِ تَاخِيرُ الظَّرْفِ حَذْرًا عَنْ إِيْهَامِ الْبَاطِلِ

جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے معرف کی تخم و تعظیم ہے، اور تیسرے میں ایہام باطل سے بچنے کیلئے ظرف کی تاخیر ہے، چوتھے میں حذف ہے

رَفِي الرَّابِعَةِ الْحَذْفُ وَالتَّوَصُّيْفُ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ وَإِيرَادُهُ مُنْكَرًا لِلتَّعْظِيمِ وَتَخْصِيصُ

اور مصدر کے ذریعہ صفت لانے میں مبالغہ ہے اور کرہ لانا ہے تعظیم کے لئے اور ہدایت کی متقین کے ساتھ تخصیص غایت

الْهُدَى بِالْمُتَّقِينَ بِإِعْتِبَارِ الْغَايَةِ وَتَسْمِيَةِ الْمُشَارِفِ لِلتَّقْوَى مُتَقِيًّا إِنْ جَازَ أَوْ تَفْخِيمًا لِشَانِهِ

(انجام) کے اعتبار سے ہے اور (صرف ایمان لاکر) سائر اہل التقوی کو متقی کہہ دیا گیا اختصار کیلئے یا اس کی عظمت شان کیلئے۔

تکثر تریح: یہاں سے چار جملے ہونے کی صورت میں معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کرتے ہیں کہ ① پہلے جملے اَلَمْ میں تین طرح سے بلاغت ہے اول حذف مستقل نکتہ ہے چاہے اَلَمْ کا مبتداء محذوف ہو یا خبر لیکن صحیح یہ ہے کہ نفس حذف نکتہ نہیں بلکہ جن مقاصد کیلئے حذف ہوتا ہے وہ مقاصد نکتہ ہوتے ہیں مثلاً یا محذوف متعین ہوتا ہے یا منکلم اس کے تعین کا مدعی ہوتا ہے اداء متعین مانا ہے یا سامع کے متنبہ کا امتحان مقصود ہوتا ہے یا متنبہ کا مقصود ہوتا ہے وغیرہ (مختصر العالی ملاحظہ ہو) ② اَلَمْ سے اشارہ ہے مقصود کی طرف ③ مقصود کی علت کی طرف بھی اشارہ ہے مقصود قرآن مجید کا وہی من اللہ ہونا ثابت کرنا ہے جس کی تقریر گذر گئی اور ساتھ علت یعنی دلیل دینی ہونے کی یہ کہ متحدی بہ تمہارے کلام کا ہم جنس ہے پھر بھی مثل لانے سے عاجز ہوتا ثابت ہوا کہ وہی من اللہ ہے ورنہ اگر انسانی کلام ہوتا تو تم بھی مثل بنالاتے

④ دوسرے جملہ میں الکتاب معرف باللام لانے سے ذالک کے مشار الیہ قرآن مجید کی عظمت شان مقصود ہے کہ الکتاب کا قرآن مجید میں حصر ہے کہ یہ ہی کتاب ہے یعنی کامل کتاب ہونے کی وجہ سے کتاب کہلانے کی مستحق ہے۔

⑤ تیسرے جملہ میں ایہام باطل سے بچنے کیلئے فیہ کی تاخیر ہے یعنی اگر فیہ مقدم ہوتا تو وہم ہوتا کہ صرف قرآن مجید لاریب کتاب ہے دوسری آسمانی کتابیں شاید لاریب نہیں توفیہ کی تاخیر سے یہ وہم دفع ہوا کہ صرف قرآن مجید لاریب نہیں دوسری آسمانی کتابیں بھی (اصلی حالت کے وقت) لاریب ہیں۔

⑥ چوتھے جملہ میں پانچ طرح سے بلاغت ہے اول حذف کے ذریعے (اور پہلے ذکر ہوا کہ فقط حذف نکتہ نہیں جس غرض سے حذف ہو وہ غرض نکتہ ہوتا ہے) دوم ہدیٰ مصدر کا قرآن مجید پر حمل بناء بر مبالغہ ہے کہ ذریعہ ہدایت ہوتے ہوتے گویا سراپا ہدایت ہو گیا جیسے زید عدل میں عدل کا زید پر حمل مبالغہ کیلئے ہے سوم ہدیٰ مکرہ ہے اور تعظیم کیلئے ہوتی ہے جیسے ضو اہر ذناب میں ہے تو مطلب ہوا کہ قرآن مجید بہت بڑا ہادی ہے جس کی ہدایت کی حقیقت ادراک سے آگے ہے، چہارم ہدایت کا ایک ابتداء ہے یعنی راہ دکھانا دوسری انتہاء اور غایت ہے یعنی دکھائے ہوئے راہ پر چل پڑنا قرآن مجید کی ہدایت کی ابتداء سے (اگرچہ ابتداء سب کیلئے ہدایت ہے لیکن) چونکہ متقین ہونے والے متقین ہیں تو ہدایت کی غایت و انتہاء کے ساتھ متقین کا خاص ہونا بطریق اولیٰ ہے اس لئے انتہاء کے اعتبار سے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کیا گیا، پنجم جو شخص ایمان لا چکا مگر ابھی تک صرف مؤمن کے درجہ میں ہے متقین کے اونچے درجے پر نہیں صرف ادنیٰ درجے پر ہے قرآن مجید کی ہدایت سے اس نے بھی ہدایت حاصل کی اس کو الگ

ذکر کرنے کے بجائے جملہ متقین میں داخل کرنے سے دو نکتے حاصل ہوئے اول اختصار حاصل ہوا الگ ذکر کرنے سے طوالت ہوئی دوم اعلیٰ درجہ کے متقین میں اس کو داخل کرنے سے اس کی منفیت اور فضیلت ہے کہ جب وہ تقویٰ کی طرف چل پڑا تو متقین میں شامل ہو گیا لہذا اس کو متقی کہہ سکتے ہیں۔ تو ان کو چار الگ الگ جملے ٹھہرانے سے بلاغت کے یہ متعدد نکات حاصل ہوئے اور سابقہ تراکیب سے یہ نکات حاصل نہیں ہوتے۔

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ : اِمَّا مَوْصُولٌ بِالْمُتَّقِينَ عَلَى اِنَّهُ صِفَةٌ مَجْرُورَةٌ مُقْبَدَةٌ لَهُ اِنْ فُسِّرَ

جو غیب پر ایمان لاتے ہیں یا یہ متقین کے ساتھ متصل ہے اس بناء پر کہ یہ صفت ہے مجرد ہے متقین کیلئے مقید ہے اگر تقویٰ کی تفسیر نامناسب کام

التَّقْوَى بِتَرْكِ مَا لَا يَنْبَغِي مُتَرْتِبَةٌ عَلَيْهِ تَرْتِبُ التَّحْلِيَةِ عَلَى التَّحْلِيَةِ وَالتَّصْوِيرِ عَلَى

چھوڑنے سے کی جائے یہ متقین پر ایسے مرتب ہوگی جیسے تحلیہ (زیور پہننا) تخیلہ (منال کر لینا) پر اور تصویر (نقش بنانا)

التَّصْقِيلِ اَوْ مُوضِحَةٍ اِنْ فُسِّرَ بِمَا يُمْرُ فَعَلُ الْحَسَنَاتِ وَتَرْكِ السَّيِّئَاتِ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى

تصقل (تخت صاف کرنے) پر مرتب ہوتا ہے یا یہ صفت موضحہ ہے اگر تقویٰ کی تفسیر ایسی کی جائے جو سب نیکیاں کرنے

مَا هُوَ اَصْلُ الْأَعْمَالِ وَاسَاسُ الْحَسَنَاتِ مِنَ الْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ فَإِنَّهَا أُمَمَاتٌ

اور سب برائیاں چھوڑنے کو عام ہو کیونکہ یہ ایسے اعمال پر مشتمل ہے جو سب اعمال کی بنیاد اصل اور سب نیکیوں کی جڑ ہیں

الْأَعْمَالِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ الْمُسْتَتَبِعَةِ لِسَائِرِ الطَّاعَاتِ وَالتَّجَنُّبِ

یعنی ایمان، نماز، صدقہ، کیونکہ یہ اعمال قلبی اور مہادات بدنیہ و مالیہ کی اصل ہیں جو سب طاعات کو اور سب گناہوں سے

عَنِ الْمَعَاصِي غَالِبًا لَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَقَوْلِهِ

بچنے کو اکثر طور پر مستلزم ہیں کیا آپ نہیں دیکھتے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف "ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر" اور نبی کریم ﷺ

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الصَّلَاةُ عِبَادَاتُ الدِّينِ وَالزُّكُوةُ قَنْطَرَةُ الْإِسْلَامِ اَوْ مَادِحَةٌ بِمَا تَضُمُّنَهُ

کا فرمان ہے کہ نماز دین کا ستون ہے اور زکوٰۃ اسلام کا پل ہے، یا یہ صفت مادیہ ہے جس سے ان اعمال پر مدح ہے جن کو یہ صفت مطمئن ہے،

وَتَخْصِيصُ الْإِيمَانِ بِالْغَيْبِ وَاقَامُ الصَّلَاةِ وَإِتْيَاءِ الزُّكُوةِ بِالذِّكْرِ أَظْهَرَ لِفَضْلِهَا عَلَى

اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اور ایفاء زکوٰۃ کی تخصیص بالذکر اس لئے ہے کہ ان کی ان سب اعمال پر فضیلت ہے

سَائِرِ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ اِسْمِ التَّقْوَى اَوْ عَلَى اِنَّهُ مَدْخُوحٌ مَنْصُوبٌ اَوْ مَرْفُوعٌ بِتَقْدِيرِ اَعْنَى

جو تقویٰ کے تحت داخل ہیں یا اس بناء پر کہ مدح ہے منسوب ہے یا معنی مقدر کی وجہ سے

اَوْ هُمْ الَّذِينَ وَامَّافْصُولُ عَنْهُ مَرْفُوعٌ بِالْإِبْتِدَاءِ وَخَبْرُهُ أَوْلَاثِكَ عَلَى هُدًى فَيَكُونُ

یا مرفوع ہے تقدیر عبات ہم الذین مانتے سے، یا یہ متقین سے علیحدہ ہے بناء برابتاء مرفوع ہے اور اس کی خبر اولائک علی ہدی ہے

الْوَقْفُ عَلَى الْمُتَقِينَ تَامًا

تو پھر متقین پر وقف نام ہوگا۔

تفسیر: یعنی اللہین یؤمنون بالغیب میں دو صورتیں ہیں یا المتقین سے متصل ہے یا الگ ہے، اگر الگ ہو (جس کا آخر میں ذکر ہے) تو اللہین یؤمنون مبتداء مرفوع ہے اولانک علی ہدی من ربہم الخ اس کی خبر ہے اور المتقین پر وقف نام ہے، اور اگر المتقین سے متصل ہے تو مرفوع و منصوب و مجرد تینوں طرح اعراب ہو سکتا ہے، مجرد ہونے کی صورت میں المتقین کی صفت ہے چاہے صفت مقیدہ بنائیں یا موصیہ یعنی کاشفہ یا مادہ بنائیں (صفت مقیدہ وہ ہے جو موصوف کو مقید بنائے یعنی اس کی قید بنے، اور صفت موصیہ یا کاشفہ وہ ہے جو موصوف کے اندر موجود خفاء کو دور کرے، اور صفت مادہ وہ ہے جس سے مذکورہ اغراض حاصل نہ ہوں محض موصوف کی مدح کیلئے ہو)

اگر متقین سے مراد صرف وہ ہوں جو گناہوں سے بچتے ہوں تو اللہین یؤمنون صفت مقیدہ بنے گی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید ہدایت ہے گناہوں سے بچنے والوں کیلئے مگر صرف گناہوں سے بچنے سے قرآنی ہدایت پوری طرح کارآمد نہیں جب تک گناہوں سے بچنے کے ساتھ یہ صفات حاصل نہ ہوں، اور جب گناہوں سے بچنے کے ساتھ یہ صفات بھی ہوں تو ایسوں کیلئے قرآن مجید ہدایت کاملہ ہوگا اس صورت میں تقویٰ بمنزلہ تجلیہ کے اور یہ صفات بمنزلہ تجلیہ کے اور تقویٰ بمنزلہ تصفیل کے اور یہ صفات بمنزلہ تصویر کے ہوں گی تجلیہ گندگی و میل کجیل دور کرنے کو اور تجلیہ زیور اور زینت کے کپڑے پہننے کو کہتے ہیں اور تصفیل جس تختے یا برتن پر نقش بنانا ہو اس کو صاف کرنے اور ماتھے کو اور تصویر نقش و صورت بنانے کو کہتے ہیں جب میل کجیل دور کر دی گئی ہو تب زیور اور صاف کپڑے زیادہ خوبصورت بناتے ہیں اور جب تختہ صاف کر دیا گیا ہو تب اس پر نقش اور تصویر بہترین بنتی ہے ورنہ زیور اور صاف کپڑے زینت بخش نہیں ہوتے اور تختہ پر تصویر اور نقش صاف نہیں ہوتا ایسے ہی تقویٰ کے ساتھ ایمان اور اعمال آدمی کو مزین کرتے ہیں اور تقویٰ کے بغیر ایمان و اعمال پوری طرح مزین نہیں کر سکتے، تو اللہین یؤمنون بالغیب الخ المتقین کیلئے صفت مقیدہ ہے، اور اگر متقین سے مراد وہ ہوں جو سب طاعات کرنے والے اور سب گناہوں سے بچنے والے ہیں تو اللہین یؤمنون الخ المتقین کیلئے صفت موصیہ یا کاشفہ ہے

سوال: اللہین الخ المتقین کیلئے صفت کاشفہ نہیں بن سکتی کیونکہ متقین کے مفہوم میں سب طاعات کرنا اور سب گناہوں سے بچنا پایا جاتا ہے جبکہ اللہین سے سب حسنات کرنا اور سب سیئات سے بچنا ذکر نہیں ہوا چند حسنات ذکر ہوئیں اور ترک سیئات بالکل ذکر نہیں ہوا؟

جواب: اگرچہ لفظاً اللہین یؤمنون سے سب حسنات کا کرنا اور سیئات سے بچنا ذکر نہیں ہوا مگر یہ کتاب یہ ہے سب حسنات کرنے اور سب سیئات سے بچنے سے کیونکہ اللہین سے سب حسنات کے اصول ذکر ہوئے ہیں اس طرح کہ سب حسنات تین قسم کی ہیں ایک وہ جن کا نفس اور دل سے تعلق ہے اللہین یؤمنون بالغیب میں ان کی اصل ایمان بالغیب ذکر ہوئی دوسری وہ جن کا تعلق بدن سے ہے "و یقیمون الصلوۃ" میں ان کی اصل ذکر ہوئی نبی کریم ﷺ نے بھی نماز کو دین کا ستون فرمایا اور دین سب حسنات کا نام ہے تو جب دین کا ستون ہوا تو سب حسنات کا ستون ہوا اور عمارت ستون کے سہارے کھڑی ہوتی ہے ستون نے سب کو قائم

کیا ہوا ہوتا ہے تو سب حسنات کرنے کی توفیق نماز کے سبب ہوتی ہے اور نماز کے بغیر توفیق نہیں ہوتی، تیسرے وہ حسنات جن کا تعلق مال سے ہے ان کی اصل ”و مما رزقناہم ینفقون“ سے ذکر ہوئی نبی کریم ﷺ نے بھی زکوٰۃ کو اسلام کی پہلی فرمایا اور پہلے پار کرنے سے دوسری طرف پہنچ سکتے ہیں تو زکوٰۃ کی برکت سے دوسری نیکیوں تک پہنچ سکتے ہیں تو یہ سب حسنات کی اصول ہوئیں اور اصول کے ذکر کے تحت فروع کا ذکر بعد آ گیا کیونکہ یہ ملزم ہیں سب حسنات کو اور جمیع حسنات ان کو لازم ہیں اور ملزم ہوں کر لازم مراد لینے کو کنایہ کہتے ہیں تو بطور کنایہ سب حسنات ذکر ہو گئیں۔

اسی طرح یہ اصول سب سیئات کے ترک کو بھی مستلزم ہیں کیونکہ ایمان سے کفر و شرک چھوٹا اور نماز کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر“ نماز بے حیائی و برے کاموں سے روکتی ہے تو جب نماز کی خاصیت ہوئی فحشاء و منکر سے رکنا تو نماز کے ذکر سے سب فحشاء و منکر کا ترک ضمناً ذکر ہوا نیز نماز میں مشغول ہونے سے آدمی غیبت وغیرہ سے بچے گا، اور زکوٰۃ سے ترک بخل و حرص وغیرہ ہوتا ہے اس طرح ترک سیئات بھی ضمناً ذکر ہوا،

سوال: جب الذین یؤمنون بالغیب الخ سے مراد سب حسنات کا کرنا اور سب سیئات سے بچنا ہے تو الذین یفعلون جمیع الحسنات و یتروکون جمیع السیئات کیوں نہیں کہا گیا؟

جواب: اس انداز سے بیان میں تین فائدے ہیں اول یہ بتانا کہ سب حسنات کی دو قسمیں ہیں اصول اور فروع دوم تعبیر کرنا ہے کہ ان اصول میں سے بعض اصول سیئات کے ترک کو مستلزم ہیں، سوم یہ بتانا ہے کہ حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ دل سے تعلق رکھنے والے، قالبیہ بدن سے تعلق رکھنے والے، مالیہ جن کا مال سے تعلق ہے۔

اور اگر متقین کی مراد مخاطب کو معلوم ہو تو پھر الذین یؤمنون بالغیب کی صفت ماحدہ ہوگی۔

سوال: متقین کے اوصاف اور بھی ہیں تو صرف انہی مذکورہ اوصاف کو آیات مذکورہ میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: بالخصوص اوصاف مذکورہ کے ذکر سے ان اوصاف کی عظمت و فضیلت ظاہر کرنا ہے کہ یہ دوسرے اوصاف سے فضیلت میں بڑے ہوتے ہیں۔

⑤ یا الذین منصوب ہے نصب بناء بمرح ہے ای امدج الذین یؤمنون بالغیب یا عنی فعل محذوف کے ذریعہ منصوب

ہے۔

⑥ یا مرفوع ہے کہ خبر ہے مبتداء محذوف ہم کی ای ہم الذین یؤمنون بالغیب۔

فائدہ حدیثیہ: حدیث الصلوٰۃ عماد الدین بند ضعیف حضرت عمرو علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور الصلوٰۃ عمود الدین کے لفظ سے بلال بن رباحؓ سے مرسل صحیح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سند حسن مروی ہے (المقاصد الحسنہ ۲/ ۲۷۴، رقم ۶۳۲، الجامع الصغیر ح ۵۱۸۶) اور حدیث الزکاة قنطرة الاسلام حضرت ابوہریرہؓ سے طبرانی کبیر واسط میں سند حسن مروی ہے (المقاصد الحسنہ ۲/ ۲۳۱، رقم ۵۳۸، الجامع الصغیر ح ۴۵۸۹)

وَالْإِيمَانُ فِي اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَدِيقِ مَا خُوذَ مِنَ الْأَمْنِ كَأَنَّ الْمُصَدِّقَ أَمَّنَ الْمُصَدَّقِ
اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے جو امن سے ماخوذ ہے کو یا تصدیق کرنے والا تصدیق کئے ہوئے کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کرنا ہے

مِنَ التَّكْذِيبِ وَالْمُخَالَفَةِ وَتَعْدِيَّتِهِ بِالْبَاءِ لَتَضْمِينِهِ مَعْنَى الْإِعْتِرَافِ وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى

اور اس کا باء کے ذریعے متعدی لانا اس لئے ہے کہ یہ معنی اعتراف کو متضمن ہے اور کبھی ایمان و ثوق کے معنی کیلئے اس حیثیت سے بولا جاتا ہے کہ

الْوُثُوقُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْوَائِقَ صَارَ ذَا آمْنٍ وَمِنْهُ مَا آمَنْتُ أَنَّ أَجْدَ صَحَابَةِ

اعتماد کرنے والا مومن ہو گیا اسی سے مَا آمَنْتُ أَنَّ أَجْدَ صَحَابَةِ (مجھے بھروسہ نہیں کہ میں ساتھی پاؤں کا) ہے

تفسیر: اس عبارت میں یؤمنون کی تفسیر کرتے ہوئے ایمان کے معنی بیان فرمائے ہیں ایمان مصدر از افعال کا مجرد اسم لازم ہے بمعنی بے فکر ہونا لیکن صاحب کشاف کے مطابق مجرد بھی متعدی بیک مفعول ہے بمعنی مطمئن کرنا اور جب باب افعال میں آیا تو باب افعال کا ہمزہ متعدی پر داخل ہو کر یا اس کو لازم بنالیتا ہے یا متعدی بیک مفعول سے متعدی بدو مفعول کرتا ہے تو اگر ہمزہ آمین کو لازم بنائے تو بمعنی مطمئن ہونا آمنت اسی صورت ذامن میں اطمینان والا ہو گیا ما آمنت ان اجد صحابہ مجھے بھروسہ نہیں کہ ساتھی پاؤں کا یعنی ساتھی پانے سے مطمئن ہوں تو اس معنی کے اعتبار سے آمن بمعنی صار ذامن ایمان لایا یعنی ایمان لانے والا مطمئن ہو گیا کیونکہ شک بے چین کرتا ہے جو کفر و شرک میں ہوتا ہے جب ایمان لایا تو شک ختم ہوا اور یقین حاصل ہوا بے چینی ختم ہو گئی اور اگر ہمزہ افعال نے اس کو متعدی بیک مفعول سے متعدی بدو مفعول بنایا ہو تو آمنت کا معنی میں نے فلاں کو فلاں چیز سے مطمئن کر دیا اس معنی کے اعتبار سے ایمان کا مطلب ہوگا کہ ایمان لانے والے اور تصدیق کرنے والے نے اپنے مصدق کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا، تو اگر ایمان لازم سے ہو تو بمعنی وثوق یعنی بھروسہ کرنا، مطمئن ہونا اور یہ مجازی معنی ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حرف لہ داخل کر کے یہ معنی بیان کیا جو تفسیر کیلئے آتا ہے، اور اگر متعدی بدو مفعول سے ہو تو بمعنی تصدیق ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کے مطابق ایمان کا حقیقی لغوی معنی تصدیق اور مجازی معنی مطمئن کرنا، صاحب کشاف کے مطابق ایمان کا حقیقی معنی مطمئن کرنا پھر بطور مجاز شرعاً تصدیق کے معنی کی طرف نقل ہوا ہے اور شرعی و لغوی معنی میں مناسبت یہی ہے کہ تصدیق کرنے والا اپنے مصدق کو تکذیب و مخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اس لئے اطمینان کیلئے بولا جانے والا کلمہ تصدیق کیلئے استعمال ہو گیا ہے۔

و تعدیته بالباء: سوال: ایمان بمعنی تصدیق ہونے کی صورت میں بالاتفاق ایمان مفعول اول کی طرف متعدی بنفسہ ہوا کرتا ہے حرف جر کے ذریعہ متعدی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو پھر متعدی بباء کیوں استعمال ہوتا ہے؟
جواب: اس صورت میں معنی اعتراف کو متضمن ہوتا ہے (یعنی اعتراف کا معنی ملحوظ ہوتا ہے) اور اعتراف متعدی بباء ہوتا ہے تو اس کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے یہ ایمان بھی متعدی بباء ہو جاتا ہے۔

وَ كَلَّا الْوَجْهَيْنِ حَسَنٌ فِیْ یُؤْمِنُونَ بِالْغِیْبِ

اور دونوں طرح کا معنی یؤمنون بالغیب میں اچھا ہے۔

تفسیر: اگر ایمان بمعنی تصدیق لیں تو یؤمنون بالغیب کے معنی تصدیق کرتے ہیں غیب کی باتوں پر، اور اگر بمعنی وثوق لیں تو معنی ہوگا غیب کی چیزوں پر اعتماد رکھتے ہیں یعنی ان کو حقیقت مانتے ہیں۔

وَأَمَّا فِي الشَّرْعِ فَالتَّصْدِيقُ بِمَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ كَالنَّوْجِيدِ

شرع میں ایمان اس کی تصدیق کا نام ہے جن کے متعلق بدیہہ معلوم ہوا کہ وہ نبی کریم ﷺ کے دین میں سے ہیں جیسے توجید۔

وَالنَّبُوءَةُ وَالْبُعْثُ وَالْجَزَاءُ

نبوت اور بعث بعد الموت اور جزا

تشریح: یہاں سے ایمان کا شرعی معنی بیان کرتے ہیں کہ شرعاً جس کے متعلق علم بذہنی سے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے دین میں سے ہے اس کی تصدیق کرنا (سچا ماننا) ایمان ہے، معلوم بالبدیہہ کا کیا معنی ہے؟ علامہ زحشری رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ جس کا دین میں سے ہونا عوام و خواص سب کو معلوم ہو مگر اس پر اشکال ہوگا کہ بہت سے ضروریات دین ایسی ہیں جن کا عوام کو علم نہیں ہے تو اس قول پر وہ ضروریات دین سے نکل جائیں گی اور ان کا انکار کفر نہ ہوگا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ زحشری کے قول میں عوام سے مراد عام علماء ہیں اور خواص سے مراد مجتہدین حضرات ہیں، علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلوم بالضرورۃ وہ ہیں جن کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہو،

دوسری بات یہ فرمائی کہ معلوم بالضرورۃ کی تصدیق کرنا ایمان ہے، تصدیق کا لفظی معنی سامع کا خبر کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا مگر تصدیق میں صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ صرف سچا سمجھے بلکہ سچا سمجھ کر تسلیم کر لینا اور دل سے راغب ہونا، اطمینان سب ادیان کو سچا سمجھتا تھا مگر دل سے راغب نہ ہوا، امیہ بن صلت نے حضور ﷺ کو سچا سمجھا مگر راغب نہ ہوا سچا سمجھنے کے باوجود کئی اہل کتاب راغب نہ ہوئے تو وہ مؤمن نہ ہوئے، بہر حال معلوم ہوا کہ ایمان نام ہے ضروریات دین کی تصدیق کرنے کا ایمان کی تعریف میں یہ قول شیخ ابو منصور ماتریدی اور جمہور محققین رحمہم اللہ کا ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، رہا اقرار باللسان تو وہ ان حضرات کے نزدیک احکام و نیادی جاری کرنے کیلئے ایمان کی شرط ہے رکن نہیں ہے شرط مشروط سے خارج ہوتی ہے رکن داخل ہوتا ہے تو اقرار ایمان میں داخل نہیں ہے اس لئے اقرار کے بغیر شخص تصدیق سے آخرت میں نجات یافتہ ہوگا مگر دنیا میں مؤمن کے احکام نہ لگیں گے مثلاً اس کو امام بنانا اس کا جنازہ پڑھنا، مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ

وَمَجْمُوعَةُ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ اِعْتِقَادُ الْحَقِّ وَالْإِقْرَارُ بِهِ وَالْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ عِنْدَ جَمْهُورِ الْمُحَدِّثِينَ

اور جمہور محدثین اور معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تین چیزوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے یعنی حق باتوں کا یقین کرنا اور ان کے حق

وَالْمُعْتَزِلَةُ وَالْخَوَارِجُ فَمَنْ أَخْلَ بِالْإِعْتِقَادِ وَحْدَهُ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَمَنْ أَخْلَ بِالْإِقْرَارِ فَكَافِرٌ وَ

ہونے کا اقرار کرنا اور ایمان کے متقاضی پر عمل کرنا تو جو صرف یقین میں نقص رکھتا ہو وہ منافق ہے اور جو صرف اقرار میں نقص رکھتا ہو وہ کافر ہے

مَنْ أَخْلَ بِالْعَمَلِ فَفَاسِقٌ وَفَاقًا وَكَافِرٌ عِنْدَ الْخَوَارِجِ خَارِجٌ عَنِ الْإِيمَانِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِيهِ

اور جو صرف عمل میں نقص رکھے وہ بالاتفاق فاسق ہے جب کہ خوارج کے نزدیک کافر بھی ہے اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو خارج ہے

الْكُفْرُ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ

مگر کفر میں بھی داخل نہیں ہے۔

تشریح: ایمان کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے کہ ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے تصدیق، اقرار اور عمل یہ جمہور محدثین اور معتزلہ و خوارج کا قول ہے اس قول کے نتیجے میں تین صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ ایک شخص کے پاس اقرار ہے تصدیق نہیں ہے اگرچہ عمل بھی ہے یہ منافق ہے مسلمان نہیں، دوم ایک شخص تصدیق کرتا ہے اقرار نہیں کرتا یہ شخص واضح کافر ہے، سوم ایک شخص تصدیق و اقرار دونوں کرتا ہے عمل نہیں کرتا ایسے کے بارے میں ان قائلین میں اختلاف ہو گیا جمہور محدثین ایسے شخص کو صرف فاسق مسلمان کہتے ہیں کافر اور ایمان سے خارج نہیں ٹھہراتے، خوارج کے نزدیک یہ شخص ایمان سے خارج ہے اور کافر ہے کیونکہ وہ اعمال کو ایمان میں داخل ٹھہراتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں کیونکہ عمل چھوڑنے سے جو د پایا گیا لہذا کافر ہوا۔ معتزلہ کے نزدیک یہ شخص ایمان سے نکل گیا ہے مؤمن نہیں رہا ہے مگر کافر بھی نہیں ہوا کیونکہ جو نہیں پایا گیا کہ کافر کہیں، وہ ایمان و کفر کے درمیان منزلہ بین منزلتین کہہ کر ایک درجہ مانتے ہیں۔

سوال: جب محدثین کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی تعریف میں داخل ہیں تو وہ تارک اعمال کو خوارج وغیرہ کی طرح ایمان سے خارج کیوں نہیں کہتے؟

جواب: محدثین اعمال کو ایمان کامل میں داخل مانتے ہیں مطلق ایمان میں داخل نہیں کرتے یا اعمال کو بیشک ایمان کا جزو مانتے ہیں مگر جزوی دو قسمیں ہیں جزو حقیقی جس کے معدوم ہونے سے کل معدوم ہو جائے، اور جزو عرفی جس کے معدوم ہونے سے کل معدوم نہ ہو محدثین کے نزدیک اعمال ایمان کیلئے جزو عرفی ہیں نہ کہ جزو حقیقی اس لئے اعمال کے معدوم ہونے سے ایمان معدوم نہیں ہوتا۔
فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے معتزلہ اور خوارج کے دلائل کا ذکر نہیں چھیڑا اور اچھا کیا ہے کیونکہ ایسے لوگ اب ناپید ہو گئے ہیں پھر آپ حضرات مسند امام رحمہم اللہ میں ایمان کی بحث میں یہ پڑھ چکے ہیں لہذا یہاں ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ التَّصْدِيقُ وَحْدَهُ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ أَضَافَ الْإِيمَانَ إِلَى الْقَلْبِ فَقَالَ كَتَبَ

اور اس پر دلالت کرنے والی دلیل کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت دل کی طرف کی ہے اور فرمایا کتب

فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

فی قلوبہم الایمان، قلبہ مطمئن بالایمان، لم تؤمن قلوبہم، و لما یدخل الایمان فی قلوبہم،

قُلُوبُكُمْ وَعَظَفَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فِي مَوَاضِعَ لَا تُحْصَى وَقَرَنَهُ بِالْمَعَاصِي فَقَالَ

اور بے شمار نیکوں میں عمل صالح کو ایمان پر عطف کیا، اور اس کو گناہوں کے ساتھ متصل ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے فرمایا

تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي

”وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي

الْقَتْلَى الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، مَعَ مَا فِيهِ مِنْ قِلَّةٍ التَّغْيِيرِ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى

القتلى، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم“ اس کے ساتھ یہ کہ اس معنی کے لینے سے تبدیلی کم ہوتی ہے کیونکہ وہ اصل معنی کے قریب ہے

الْأَصْلُ وَهُوَ مُتَعَيَّنُ الْإِرَادَةِ فِي الْآيَةِ إِذَا الْمُعَدِّي بِالْبَاءِ هُوَ التَّصْدِيقُ وَفَاقًا

اور وہ آیت میں متعین الیرادہ ہے کیونکہ ایمان متعدی بباء بالاتفاق تصدیق کے معنی میں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے جو پہلا قول ذکر کیا تھا یہاں سے اس کے دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل میں وہ دلائل بھی ہیں جن سے ایمان کا صرف تصدیق ہونا ثابت ہوا اور وہ بھی جن سے دوسرے قائلین پر رد ہے۔

① وہ آیات جن میں ایمان کا محل اور ظرف دل کو بتایا گیا دلیل ہیں کہ ایمان کا تعلق دل سے ہے اور دل سے صرف تصدیق کا تعلق ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہے اس پر مصنف رحمہ اللہ نے چار آیات ذکر کیں جو محتاج وضاحت نہیں ہیں۔

② وہ آیات جن میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف ہے چونکہ عطف تغایر کا تقاضہ کرتا ہے تو وہ آیات دلیل ہیں کہ ایمان و اعمال صالحہ الگ الگ چیز ہیں اعمال ایمان میں داخل نہیں مثلاً آمنوا وعملوا الصالحات، من آمن وعمل صالحاً، من يؤمن بالله ويعمل صالحاً وغیرہ۔

③ وہ آیات جن میں گناہوں کے ساتھ ایمان کو متصل ذکر کیا گیا اور ایمان کی نفی نہیں کی گئی جیسے وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا مؤمنین کا باہم قتال گناہ ہے مگر باہم قتال کرنے والوں کو مؤمنین فرمایا، اور یا یہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی کسی مسلمان کے قتل ہونے سے قصاص قاتل کے ذمہ ہے یا یہا الذین آمنوا سے ان قاتلین کو ایمان والے کہہ کر خطاب کیا گیا، الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم میں فرمایا جنہوں نے ایمان کے ساتھ گناہ نہ ملایا معلوم ہوا کہ ایمان کے ساتھ گناہ مل سکتا ہے یعنی دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ مگر اس آیت سے استدلال تام نہیں کیونکہ حدیث کے مطابق ظلم سے شرک جلی مراد ہے جس کے ساتھ ایمان اکٹھا نہیں ہو سکتا۔

④ چونکہ ایمان کا لغوی (حقیقی یا مجازی) معنی تصدیق ہے اب جب ایمان صرف تصدیق کا نام ہوگا تو اس لغوی معنی میں صرف تھوڑی سے تبدیلی ہوگی اور وہ لغوی معنی کے قریب ہوگا کہ لغوی معنی مطلق تصدیق ہے اور شرعی معنی معلوم بالضرورۃ کی تصدیق، اس کے برخلاف جب ایمان دو یا تین چیزوں کا نام ہو تو بہت تبدیلی ہو جاتی ہے لہذا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ثابت ہوا۔

ثُمَّ اخْتَلَفَ فِي أَنْ مُجَرَّدَ التَّصْدِيقِ بِالْقَلْبِ هَلْ هُوَ كَافٍ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ دَامَ لَا بُدَّ مِنْ انْضِمَامِ

پھر اختلاف کیا گیا کہ کیا صرف تصدیق قلبی کافی ہے کیونکہ وہی مقصود ہے یا قدرت رکھنے والے کیلئے ساتھ اقرار ملانا ضروری ہے؟ شاید کہ حق دوسرا ہو

إِقْرَارِهِ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْهُ وَلَعَلَّ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِي لِأَنَّهُ تَعَالَى ذَمُّ الْمُعَانِدِ أَكْثَرُ مِنْ ذَمِّ الْجَاهِلِ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوتاہی کرنے والے جاہل کی مذمت سے زیادہ معاند کی (دل میں تصدیق رکھنے کے باوجود) مذمت کی ہے، اور حلیم

الْمُقْصِرِ وَلِلْمَانِعِ أَنْ يَجْعَلَ الذَّمَّ لِلْإِنْكَارِ لَا لِعَدَمِ الْإِقْرَارِ

نہ کرنے والے کو گناہ ہے کہ مذمت انکار کی ٹھہرائے نہ کہ ترک انکار کی۔

تشریح: اوپر پہلا قول محققین کا آیا تھا کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے جو حضرات ایمان میں اصل تصدیق کو کہتے ہیں اقرار کے بارے میں ان کے دو قول ہو جاتے ہیں یا کہیں کہ صرف تصدیق کو ایمان کہنے والوں سے اختلاف کرنے والے وہ حضرات بھی ہیں

جو تصدیق کے ساتھ اقرار کو بھی ملاتے ہیں، اب سمجھیں کہ محققین نے صرف تصدیق کو ایمان کہا ہے جبکہ اکثر احناف کہتے ہیں کہ ایمان دو چیزوں کا نام ہے تصدیق اور اقرار کا قاضی صاحب رحمۃ اللہ نے ڈرتے ڈرتے و لعل الحق هو الثانی کہہ کر اسی قول کو ترجیح دی اور وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو مگر اقرار نہ کرے وہ معاند ہے اور جو نہ جانتے ہوئے کوتاہی کرے وہ جاہل مقصر ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت جاہل سے زیادہ کی ہے کہ معاند سے متعلق فرمایا لویل للذین یکتبون الکتاب بایدہم لویل لہم مما کتبت ایدہم وویل لہم مما یکسبون۔ تین دفعہ ویل فرمایا، جب کہ جاہل مقصر کے متعلق اتنا فرمایا و منهم امیون لا یعلمون الکتاب الا امانی وان ہم الا یظنون دونوں کی مذمت میں کافی فرق ہے معلوم ہوا اقرار نہ کرتے ہوئے صرف تصدیق کرنے والا جاہل مقصر سے بھی بڑا مجرم ہے لہذا صرف تصدیق ایمان و نجات کیلئے کافی نہیں ہے ورنہ معاندین بھی ناجی ہوں گے۔

مگر قاضی صاحب رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وجہ ترجیح کا جواب متکلمین یہ دے سکتے ہیں کہ آیت میں جن معاندین کی مذمت ہوئی یہ وہ معاند ہیں جنہوں نے سچا سمجھتے ہوئے انکار کیا اور ان کے مؤمن نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ایسوں کے متعلق ہے جو سچا سمجھتے ہوئے سکوت اختیار کریں آیت میں ایسوں کی مذمت نہیں ہے لہذا آیت تمہاری مؤید نہیں ہو سکتی۔

فائدہ: ایمان میں اقرار داخل ہونے پر احناف کے بکثرت دلائل ہیں مثلاً جناب ابو طالب کو تصدیق حاصل تھی جیسا کہ ان سے منقول اشعار سے ظاہر ہے۔ مگر اقرار نہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق آیات قرآنی اتار کر استغفار تک سے بھی منع فرمایا وغیرہ۔ اور امیہ بن صلت کے متعلق نبی کریم ﷺ نے فرمایا من قلبہ اس کا دل ایمان لایا لیکن اس کی زبان ایمان نہ لائی، یعنی اس میں تصدیق تھی اقرار نہ تھا کوئی امیہ کو مؤمن اور صحابی نہیں کہتا، معلوم ہوا کہ تصدیق کے ساتھ اقرار ضروری ہے۔

وَالْغَيْبُ مَصْدَرٌ وَصِفَ بِهِ لِلْمُبَالِغَةِ كَالشَّهَادَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ

اور الغیب مصدر ہے اس کو بناء بر مبالغہ ذوات کی صفت بنایا گیا جیسے شہادۃ کے ساتھ صفت لائی گئی اللہ تعالیٰ کے فرمان عالم الغیب والشہادۃ میں

وَالْعَرَبُ تُسَمَّى الْمُطْمَئِنِّ مِنَ الْأَرْضِ وَالْخَمَصَةِ الَّتِي تَلِي الْكَلْبَةَ غَيْبًا أَوْ فِعْلًا خَفِيفٌ كَقِيلٍ

اور عرب زمین کے پست حصہ کو اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہے غیب کہتے ہیں یا یہ بردون فاعل ہے قیل کی طرح اس میں تخفیف کی گئی ہے۔

تشریح: یہاں سے لفظ غیب کی تحقیق بیان فرمائی ہے دو قول ہیں اول یہ کہ لفظ غیب مصدر ہے دوم یہ کہ صفت مشبہ ہے اگر مصدر ہو تو بمعنی پوشیدگی، زمین کا جو حصہ پست اور نیچائی میں ہو وہ اونچے حصہ سے پوشیدگی میں ہوتا ہے اس لئے عرب اس کو بھی غیب کہتے ہیں ایسے ہی گردے کے قریب خالی جگہ سوراخ جس کے خالی ہونے سے بھوک کا احساس ہوتا ہے اس کو بھی غیب کہتے ہیں یہاں غیب سے ذوات غیبہ مراد ہیں ان کو غیب کے ساتھ موصوف کرنا زیادہ عدل کی طرح بناء بر مبالغہ ہے، اور اگر صفت مشبہ کا مینہ ہو تو غیب اصل میں غیب ہے پھر تخفیف کر کے غیب پھر غیب کہا گیا جیسے قیل اصل میں قیل ہے تخفیف کر کے قیل کہا جاتا ہے۔

وَالْمَرَادُ بِهِ الْخَفِيُّ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ الْحِسُّ وَلَا يَقْتَضِيهِ بَدَاهَةُ الْعَقْلِ وَهُوَ قِسْمَانِ قِسْمٌ

اور غیب سے مراد وہ مخفی ہے جس کا ادراک حس نہ کر سکے نہ بداہت عقل اس کی متحسی ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس پر خارج میں کوئی

لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَقَسَمَ

دلیل نہ ہوا اللہ تعالیٰ کے فرمان وعنده مفاتح الغیب لا یعلمہا الاہو میں غیب سے بھی مراد ہے، دوم وہ جس پر دلیل

نُصِبَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ كَالصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَحْوَالِهِ وَهُوَ الْمُرَادُ بِهِ فِي الْآيَةِ هَذَا

قائم کی گئی ہو جیسے کائنات بنانے والا اور اس کی صفات اور آخرت کا دن اور اس کے حالات (یومنون کے لیے) اس آیت میں بھی مراد ہے، اور یہ بھی اس

إِذَا جَعَلْتَهُ صِلَةً لِلْإِيمَانِ وَ أَوْقَعَهُ مَوْقِعَ الْمَفْعُولِ بِهِ وَإِنْ جَعَلْتَهُ حَالًا عَلَى تَقْدِيرِ كَانَ

وقت جب بالغیب کو آپ ایمان کیلئے صلہ بناؤ اور مفعول بہ کے قائم مقام ٹھہراؤ، لیکن اگر حال بناؤ کہ تقدیر عبارت ہو متلبسین بالغیب تو غیب

بِمَعْنَى الْغَيْبَةِ وَالْخِفَاءِ وَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ غَائِبِينَ عَنْكُمْ لَا كَالْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ إِذَا

بمعنی غیبت و خفاء ہو گا اور معنی ہو گا کہ وہ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہوتے ہیں تم سے، منافقین کی طرح نہیں ہیں جو جب ایمان والوں سے

مُتَلَبِّسِينَ بِالْغَيْبِ لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ أَوْ عَنِ

ملتے ہیں تو کہتے ہیں ہم بھی مومن ہیں اور جب اپنے شیاطین کے ساتھ علیحدگی میں ہوں تو کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں، یا معنی ہے جب مومن یہ

الْمُؤْمِنِينَ بِهِ لِمَارُؤَى أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ قَالَ وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا آمَنَ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْ إِيْمَانِ

سے غائب ہوتے ہیں کیونکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا اس ذات کی قسم بھی کے سوا کوئی معبود نہیں اس سے بڑھ کر کوئی ایمان نہیں لایا جا

بِغَيْبٍ ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِالْغَيْبِ الْقَلْبُ وَالْمَعْنَى يُؤْمِنُونَ بِقُلُوبِهِمْ لَا كَمَنْ

ظہور بت کے وقت ایمان لایا ہے پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی، اور ایک قول یہ ہے کہ غیب سے مراد دل ہے اور معنی یہ ہے کہ ایمان لاتے ہیں دلوں کے ساتھ

يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قَالَبَاءُ عَلَى الْأَوَّلِ لِلتَّعْدِيَةِ وَعَلَى الثَّانِي لِلْمُصَاحَبَةِ

ان لوگوں کی طرح نہیں جو منہوں سے وہ کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں پہلے معنی کی صورت میں باء تعدیہ کیلئے اور دوسرے کی صورت میں مصاحبت

وَعَلَى الثَّالِثِ لِلْأَلَةِ

کیلئے اور تیسرے کی صورت میں آلہ کیلئے ہوگی

تکثیر یح: یعنی غیب کے لفظ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو جو اس ظاہرہ و باطنہ سے معلوم نہ ہو سکیں اور عقل بدیہی نہ سمجھے، پھر ایسے غیب کی دو قسمیں ہیں اول جس پر خارج میں دلائل قائم نہ ہوں، دوم جس پر دلائل قائم ہیں جیسے کائنات بنانے والی ذات اور اس کی متعدد صفات پر خارج میں دلائل قائم ہیں:

وفی کل شیء لہ آية . . . تذل علی انہ واحد

اسی طرح یوم آخرت اور اس کے حالات پر قرآن و سنت میں دلائل ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں وعنده مفاتح الغیب میں غیب سے پہلی قسم مراد ہے، لیکن یومنون بالغیب میں کوئی مراد ہے؟

اس کا تین باء سے ہوگا کہ بالغیب کی باء کوئی ہے؟ باء کی تین قسمیں ہیں صلہ کیلئے ہو یا مصاحبت کیلئے ہو یا استعانت کی ہو صلہ کیلئے وہ ہوتی ہے جس کا مدخول بالواسطہ ماقبل کا مفعول بہ ہو، اور مصاحبت کیلئے وہ ہے کہ جس کا ماقبل مابعد کے ساتھ ملحق ہو اور استعانت کیلئے وہ ہے جس کا مدخول ماقبل والے فعل کیلئے ذریعہ اور سبب ہو،

تو یہاں اگر بالغیب کی باء صلہ کیلئے ہو تو غیب سے اشیاء غائبہ مراد ہوں گی اور بالغیب یؤمنون کا مفعول بہ ہوگا یعنی اشیاء غائبہ پر ایمان لاتے ہیں اور باء مصاحبت کی ہو تو غیب بمعنی غیبوت ہوگا اور بالغیب یؤمنون کی ضمیر فاعل سے حال ہوگا یعنی وہ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ خود غائب ہیں پھر مغیب عنہ کے بارے میں دو احتمال ہیں یعنی کس سے غائب ہیں؟ تم صحابہ رضی اللہ عنہم سے غائب حال میں بھی مؤمن ہوتے ہیں منافقوں کی طرح نہیں جو تمہارے سامنے مؤمن اور کافروں کے سامنے کافر ہیں، یا نبی کریم ﷺ سے غائب حال میں آپ ﷺ پر ایمان لاتے ہیں تو یہ بعد میں آنے والے مؤمنین کی تعریف ہوگی، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا جو انہوں نے نبی کریم ﷺ کو نہ دیکھنے والے اپنے شاگردوں سے فرمایا۔

فائدہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مقصود شاگردوں کو ان کی ایک فضیلت جزئی بیان کر کے ان کا حوصلہ بڑھانا ہے جس سے بعد میں آنے والوں کا فضیلت کلی کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم سے افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا،

اور باء استعانت کی ہو تو بالغیب آلہ کے معنی میں ہوگا ایمان لاتے ہیں غیب چیز کے ساتھ یعنی دلوں کے ساتھ نہ یہ کہ صرف ظاہر میں زبان سے اپنے کو مؤمن کہیں اور دل سے کافروں۔

وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ : أَيْ يَعْدِلُونَ أَرْكَانَهَا وَ يَحْفَظُونَهَا أَنْ يَقَعَ زَيْغٌ فِي أَعْمَالِهَا مِنْ أَقَامَ

اور نماز قائم کرتے ہیں یعنی اس کے ارکان اطمینان سے ادا کرتے اور اس کی اس بات سے حفاظت کرتے ہیں کہ اس کے افعال میں غلطی نہ آئے، یہ اقام

الْعُودُ إِذَا قَوْمَهُ

العود سے ہے جب آدمی لکڑی سیدھی کر دے

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اقامت صلوٰۃ کے چار معنی بیان کر رہے ہیں اول تعدیل ارکان دوم مواظبت علی الصلوٰۃ سوم چستی کے ساتھ بغیر کوتاہی کے نماز ادا کرنا، چہارم مطلق ادائیگی، عبارت مذکورہ میں ذکر ہوا کہ اقامت صلوٰۃ کا معنی نماز میں تعدیل ارکان کرنا یعنی اس طرح ادا کرنا کہ کوئی کمی نہ رہے، تمام حدود ظاہری و باطنی کی رعایت ہو، اقامت کو تعدیل ارکان کے لئے استعمال کرنا بطور استعارہ مجبیہ ہے، استعارہ مجبیہ یہ ہے کہ ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا پھر اس مصدر کا کوئی مشتق مشبہ کے اندر استعمال کرنا تو یہاں اقامت کا معنی طول میں گری ہوئی چیز کو کھڑی کر دینا یہ اقام العود سے ہے کہ طول میں گری ہوئی لکڑی کو کھڑا کر دینا تو اقامت کی حقیقت عرفیہ والا معنی تسویہ اجسام ہے پھر تسویہ اجسام کیلئے استعمال ہونے والے مصدر کو تسویہ اجسام سے تشبیہ دینے کیلئے تسویہ افعال کیلئے استعمال کیا جانے لگا تو یہاں تعدیل ارکان کو تشبیہ دی گئی لکڑی سیدھی کرنے کے ساتھ اور اس کیلئے جو اقامت استعمال ہوتا تھا اس کا مشتق یقیمون اس کیلئے استعمال ہوا وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جو چیز سیدھی کھڑی کر دی جائے وہ مستقیم ہوتی ہے نماز بھی تعدیل ارکان سے مستقیم ہوتی ہے۔

أَوْ يُوَاطَّبُونَ عَلَيْهَا مِنْ قَامَتِ السُّوقُ إِذَا نَفَقَتْ وَ أَقَمَّتْهَا إِذَا جَعَلَتْهَا نَافِقَةً قَالَ:

ای نماز پڑھائی کرتے ہیں یہ قامت السوق سے ہے جب بازار رائج ہو جائے اور اقامت السوق سے ہے جب تو بازار کو رائج کر لے شاعر کہتا ہے

أَقَامَتْ غَزَالَةً سُوقَ الضَّرَابِ لِأَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ حَوْلًا قَمِيصًا

غزالہ نے مار دھاڑ کا بازار رائج کیا۔ بصرہ دکنہ والوں کیلئے پورا سال

فَإِنَّهُ إِذَا حُوِّفَظَ عَلَيْهَا كَانَتْ كَالنَّافِقِ الَّذِي يُرْغَبُ فِيهِ وَإِذَا ضَيِّعَتْ كَانَتْ كَالْكَاسِدِ

کیونکہ جب نماز کی پابندی کی جائے گی تو وہ اس چلنے والے سکے کی طرح ہوگی جس میں شوق کیا جاتا ہے اور جب ضائع کی جائے گی تو کھوٹے سکے کی طرح

الْمَرْغُوبُ عَنْهُ

ہوگی جس سے اعراض کیا جاتا ہے۔

تفسیر: یہاں سے دوسرا معنی بیان فرمایا کہ اقامت صلوٰۃ بمعنی نماز پر دوام اور پابندی اس معنی میں قائم مجرد اقامت السوق سے ہوگا یعنی بازار رائج ہوا اور اقامت مزید اقامت السوق سے ہوگا کہ میں نے بازار رائج کیا یہاں بھی استعارہ جمعہ کا استعمال ہے کہ اقامت کا اصل معنی گری ہوئی چیز کو کھڑا کر دینا پھر اس کا استعمال رواج دینے کے معنی میں ہوا اور کھڑی کرنے اور رواج دینے میں مناسبت یہ ہے کہ کھڑی کرنے سے شیء میں حُسن آتا ہے ایسے ہی رواج دی ہوئی شیء بھی مروج ہونے سے حُسن ہو جاتی ہے اس معنی کے اعتبار سے اقامت کا معنی رواج دینا حقیقت عرفیہ ہے، اسی معنی میں شاعر نے شعر میں اقامت کو بمعنی رواج دینا استعمال کیا ہے، پھر مروج چیز کے ساتھ مواظبت و مداومت کو تشبیہ دی گئی کہ جیسے مروج چیز مرغوب فیہ ہوتی ہے ایسے نماز مواظبت سے مرغوب نہ ہوگا مواظبت سے نماز چلنے والے مروج سکے کی طرح ہو جائے گی اور مواظبت نہ ہونے سے نہ چلنے والے کھوٹے سکے کی طرح مرغوب نہ ہوگی (جس سے اعراض کیا جاتا ہے)۔ تو اقامت جو رواج دینے کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے بطور استعارہ جمعہ اقامت کے مشتق بقیمون کو نماز کی مواظبت کیلئے استعمال کیا گیا۔

أَوْ يَتَشَمَّرُونَ لِأَدَائِهِمْ غَيْرَ فَتَوَرُّوْا وَلَا تَوَانٍ مِنْ قَوْلِهِمْ قَامَ بِالْأَمْرِ وَأَقَامَهُ إِذَا جَدَّفَ فِيهِ وَ تَجَلَّدَ

یا کوشش کرتے ہیں نماز کی ادائیگی کیلئے بغیر کوتاہی اور سستی کے، یہ عرب کے قول قَامَ بِالْأَمْرِ اور اقام الامر سے ہے جس کا معنی ہے کام میں خوب کوشش کی

وَصِدُّهُ قَعْدٌ عَنِ الْأَمْرِ وَ تَقَاعَدٌ

اور قوت کے ساتھ کیا اس کی ضد قَعْدٌ عَنِ الْأَمْرِ وَ تَقَاعَدٌ (یعنی کام سے بیٹھ گیا اور کام میں سستی کی)

تفسیر: اس عبارت میں اقامت صلوٰۃ کا تیسرا معنی بیان فرمایا یہ تیسرا اور چوتھا معنی بطور مجاز مرسل ہے، فرماتے ہیں کہ یا اقامت صلوٰۃ کا معنی ہے سستی اور کوتاہی کے بغیر نماز کی ادائیگی، یہ عرب کے قول قَامَ بِالْأَمْرِ اور اقام الامر سے ہے جس کا معنی کام میں چستی کے ساتھ کوشش کرنا جس کے مقابلہ میں قَعْدٌ عَنِ الْأَمْرِ وَ تَقَاعَدٌ ہے جس کا معنی کام سے ہمت ہار کر بیٹھ جانا اور سستی کرنا، چونکہ اقامت کا اصل معنی ہے کسی گری ہوئی چیز کو سیدھا کھڑا کر دینا جس کا سبب چستی ہوتا ہے کیونکہ شیء کو کوئی کھڑا کرتا ہے جو چستی کرتا ہے، تو اقامت مسبب اور چستی سبب ہو اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل ہے تو یہاں بھی اقامت مسبب بول کر نماز میں چستی

کرنا اور کوتاہی سے بچنا مراد ہے جو سبب ہے تو یہ مجاز مرسل ہے۔

أَوْ يُؤَدُّونَهَا غَيْرَ عَنْ أَذَانِهَا بِالْإِقَامَةِ لِاسْتِمَالِهَا عَلَى الْقِيَامِ كَمَا غَبَرَ عَنْهَا بِالْقُنُوتِ وَ

یا معنی ہے کہ نماز کو ادا کرتے ہیں اس کو اقامت سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ نماز قیام پر مشتمل ہے جیسا کہ نماز کو قنوت

الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالتَّسْبِيحَ

اور رکوع و سجود اور تسبیح سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں اقامت صلوٰۃ کے چوتھے معنی کا ذکر ہے کہ یا اقامت صلوٰۃ کا معنی نماز کی مطلق ادائیگی ہے یہ معنی بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے وہ اس طرح کہ جزء بول کر کل مراد لینا بھی مجاز مرسل ہے کہ اقامت کا مادہ قیام پر دل ہے اور نماز میں قیام ہوتا ہے تو اقامت کا مطلب قیام کرنا ہوا اور قیام جزء بول کر پوری نماز مراد ہے اور ایسا کرنا شائع ہے کہ جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے مثلاً قرآن مجید میں قنوت بول کر نماز مراد ہے "وَمَكَاتٍ مِنَ الْقَائِمِينَ" ای من المصلین اور رکوع بول کر نماز مراد لگئی جیسے "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" ای صلوا مع المصلین، اور سجود بول کر نماز مراد ہے جیسے "وَأَسْجُدْ" ای صلی، ایسے ہی یقیمون الصلوٰۃ میں قیام ذکر کر کے بطور مجاز مرسل جزء سے کل مراد لیا گیا ہے۔

وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ لِأَنَّهُ أَشْهَرُ وَإِلَى الْحَقِيقَةِ اقْرَبُ وَ أَقْبَدُ لِتَضَمُّنِهِ التَّيْبَةِ عَلَى أَنَّ الْحَقِيقَ

اور پہلا معنی زیادہ ظاہر ہے کیونکہ وہ زیادہ مشہور بھی ہے اور حقیقی معنی کے قریب بھی ہے اور زیادہ مفید بھی ہے کیونکہ یہ متضمن ہے اس معنیہ کو کہ

بِالْمَدْحِ مِنْ رَأَى حُدُودِهَا الظَّاهِرَةِ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ وَحُقُوقِهَا الْبَاطِنَةِ كَالْخُشُوعِ

لأن تعریف وہ نمازی ہے جو نماز کے ظاہری حدود یعنی فرائض و سنن اور باطنی حقوق جیسے خشوع

وَالْإِقْبَالُ بِقَلْبِهِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا الْمُصَلُّونَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ وَلِذَلِكَ

اور اللہ تعالیٰ کی طرف دل کی توجہ سے متوجہ ہونے کا خیال رکھے نہ کہ وہ نمازی لوگ جو اپنی نمازوں سے بے خبر ہیں اسی لئے تو سیاق مدح میں

ذَكَرَ فِي سِيَاقِ الْمَدْحِ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَفِي مَعْرِضِ الدَّمِّ قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ

والمقیمین الصلوٰۃ ذکر ہوا ہے اور موقعِ مذمت میں قویل للمصلین ذکر ہوا ہے۔

تفسیر: یعنی اوپر ذکر کئے ہوئے اقامت صلوٰۃ کے چار معانی میں سے پہلا معنی نماز میں تعدیل ارکان تین وجہ سے ارجح ہے اول یہ کہ اقامت صلوٰۃ اسی معنی میں مشہور ہے دوم اس لئے کہ حقیقی لغوی معنی کے زیادہ قریب ہے اور کسی لفظ کا وہ مستعمل معنی جو حقیقی لغوی کے زیادہ قریب ہو اس کی حقیقی معنی سے مناسبت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہ رائج ہوتا ہے (حقیقی لغوی معنی کا ذکر اوپر ہو گیا ہے) ہم اس وجہ سے کہ اول معنی میں ایک فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے حمیہ ہوگی کہ یہاں مقام مدح ہے اور ایک اور جگہ بھی مقام مدح میں اقامت صلوٰۃ ذکر ہوا یعنی والمقیمین الصلوٰۃ میں اور مدح اسی نمازی کی ہے جو ظاہر و باطناً ہر طرح نماز کے سب حقوق ادا کرے، اس کے مقابلہ میں جو نمازی حقوق نماز سے کوتاہی کرے اس کی مدح کے بجائے مذمت کی گئی ہے کہ فَرَّطَ الْفَوِيلَ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ تو مطلق نمازی جو نماز کے حقوق کا خیال نہ کرے وہ لائقِ مذمت ہوا۔

وَالصَّلَاةُ فَعَلَةٌ مِّنْ صَلَّيْ إِذَا دَعَا كَالزُّكُورَةِ مِّنْ زَكَّى كُتِبَتْ بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمُفْعَمِ وَالنَّامَا

اور صلوٰۃ بروزن فعلہ صلی بمعنی دعا سے ہے جیسے زکوٰۃ زکی سے ہے یہ دونوں واؤ کے ساتھ مفعم لفظ کے طریقے پر لکھے گئے ہیں۔

سُمِّيَ الْفِعْلُ الْمَخْصُوصُ بِهَا لِاشْتِمَالِهِ عَلَى الدُّعَاءِ وَقِيلَ أَصْلُ صَلَّي حَرَكَةُ الصَّلَوْنِ

اور اس کے ساتھ عمل مخصوص کا نام اس لئے رکھ دیا گیا کہ عمل نماز دعا پر مشتمل ہے، اور کہا گیا کہ صلی کا اصل معنی دونوں سرینوں کو حرکت دینا ہے

لَأَنَّ الْمُصَلِّيَّ يَفْعَلُهُ فِي زُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ، وَاشْتِهَارُ هَذَا اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَى الثَّانِي مَعَ

کیونکہ نمازی رکوع و سجود میں ایسا کرتا ہے، اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہوتا اور معنی اول میں مشہور نہ رہتا

عَدَمِ اشْتِهَارِهِ فِي الْأَوَّلِ لَا يَقْدَحُ فِي نَقْلِهِ عَنْهُ وَالنَّامَا سُمِّيَ الدَّاعِيَ مُصَلِّيًا تَشْبِيهَا لَهُ فِي

معنی اول کے محمول منہ ہونے میں عیب نہیں لگتا، اور دعا کرنے والے کو بھی مصلی کہا جاتا ہے اس کو رکوع و سجود

تَخْشَعُهُ بِالرَّايِغِ وَالسَّاجِدِ

کرنے والے کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے الصلوٰۃ کے معنی اور کچھ مزید فائدے کی باتیں کیں ہیں، فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کے دو معنی ہیں ① عندنا جمہور صلوٰۃ اصل میں صلوٰۃ بروزن فعلہ ہے اور فعل صلی ہے جو بمعنی دعا ہے جیسے زکوٰۃ اصل میں زکوا بروزن فعلہ ہے اور فعل زکی ہے تو صلوٰۃ کے لغوی حقیقی معنی دعا کے ہیں بطور مجاز مرسل کے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کی ادائیگی کیلئے استعمال ہوتا ہے جزء بول کر کل مراد لینے کو بھی مجاز مرسل کہتے ہیں جب صلوٰۃ دعا کے معنی میں ہوتا ہے اور دعا نماز کا جزء ہے تو جزء کیلئے بولا جانے والا کلمہ کل کیلئے استعمال ہوا یہ مجاز مرسل ہوا تو دعا کے معنی میں صلوٰۃ حقیقت لغویہ اور مجاز شرعی اور ارکان مخصوصہ میں حقیقت شرعیہ اور مجاز لغوی ہے یہ جمہور کا قول ہے،

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا صلوٰۃ اور زکوٰۃ واؤ کے ساتھ مخم لفظ کے طریقے پر لکھے گئے ہیں مخم کے تین معنی ہیں امالہ نہ کرنا، پر پڑھنا، امالہ موجود ہونا یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے یعنی صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں لام اور کاف کے فتح کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھنا، اور یہ اس وقت ہوا کرتا ہے جب الف مائل فتح واؤ سے تبدیل ہو کر آیا ہو یہاں بھی الف واؤ سے تبدیل ہو کر آئے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کہ اصل میں صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں واؤ مائل حرف صحیح ساکن تھا واؤ کی حرکت مائل کو دے دی گئی اب جب مخم سے پڑھا جائے گا تو ضمہ کی طرف میلان سے واؤ محذوف کی بونظاہر ہوگی۔

⑦ دوسرا قول علامہ زحشری کا ہے کہ صلوٰۃ کا اصل معنی تحریک الصلوین یعنی سرین بلانا ہے صلوین صلا کی تشبیہ ہے دو ہڈیاں جو رانوں کے اوپر کے حصہ میں ہوتی ہیں مراد سرین ہے، تو اصل معنی یہی ہے لیکن پھر بطور مجاز مرسل ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کیلئے صلوٰۃ استعمال ہونے لگا ہے کہ جزء بول کر کل مراد لینا مجاز مرسل ہے کہ رکوع و سجود میں تحریک صلوین کرنا ہوتا ہے تو وہ نماز کا جزء ہوا تو جزء بول کر کل نماز مراد لی جاتی ہے، چونکہ صلوٰۃ کے اصل معنی کے اعتبار سے تحریک صلوین سے نقل ہو کر رکوع و سجود مراد ہوئے اور وہ انتہائی عاجزی اور خشوع و خضوع کی حالت ہے اسی عاجزی کی حالت کے اعتبار سے نماز کے ساتھ تشبیہ دینے

ہوئے دعا کرنے والے کو بھی مصلی کہا جاتا ہے دونوں میں وجہ شہ انتہائی اظہار عاجزی ہے تو اس قول کے مطابق تحریک صلواتین صلوٰۃ کا معنی حقیقی اور نماز معنی مجازی ہے، اور جمہور کے نزدیک داعی کیلئے مصلی لفظ حقیقت اور زمشری کے نزدیک مجاز ہے و اشتہار لهذا اللفظ: سے زمشری پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب ہے سوال ہوا کہ جب تحریک صلواتین صلوٰۃ کا معنی حقیقی ہوا اور نماز معنی مجازی ہوا تو اول معنی منقول عنہ اور دوسرا منقول الیہ ہوا اور منقول عنہ منقول الیہ سے زیادہ مشہور ہوا کرتا ہے جبکہ یہاں منقول الیہ منقول عنہ سے زیادہ مشہور ہے؟

جواب دیا کہ منقول الیہ میں مشہور ہو جانا اور منقول عنہ میں مشہور نہ رہنا کوئی عیب کی بات نہیں ایسا ممکن ہے۔

وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ : الرِّزْقُ فِي اللُّغَةِ الْحَطُّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ

اور اس میں سے جو ہم نے ان کو دیا خرچ کرتے ہیں کہ رزق لغت میں بمعنی حصہ ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اے کافر و اتم اپنا حصہ یہ ٹھہراتے ہو کہ

تُكَذِّبُونَ وَ الْعُرْفُ خَصَصَهُ بِتَخْصِصِ الشَّيْءِ بِالْحَيَوَانِ وَ تَمْكِينِهِ مِنَ الْإِلْتِفَاعِ بِهِ

جھٹلاتے ہو عرف نے رزق کو خاص کر دیا کسی شے کو جاندار کے ساتھ مخصوص کر کے جاندار کو اس شے سے نفع اٹھانے کی قدرت دینے کے ساتھ

وَالْمُعْزَلَةُ لَمَّا اسْتَحَالُوا مِنَ اللَّهِ أَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْحَرَامِ لِأَنَّهُ مَنَعَ مِنَ الْإِلْتِفَاعِ بِهِ

اور معزلہ نے جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرام پر قدرت دینے کو کمال سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حرام سے نفع اٹھانے سے منع کیا ہے اور اس سے روک رکھے

وَأَمَرَ بِالزُّجُورِ عَنْهُ قَالُوا الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ الْآخِرَى أَنَّهُ تَعَالَى أَسَدَ الرِّزْقِ هُنَا إِلَى تَفْسِيهِ

کا حکم کیا ہے تو کہہ دیا کہ حرام رزق نہیں ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے رزق کو اپنی طرف منسوب کیا ہے

إِنْدَانَا بِأَنَّهُمْ يُنْفِقُونَ الْحَلَالَ الطَّلُقُ فَإِنْ انْفَاقَ الْحَرَامَ لَا يُوجِبُ الْمَدْحَ وَ ذَمُّ الْمُشْرِكِينَ

یہ اطلاع دیتے ہوئے کہ وہ لوگ حلال رزق خرچ کرتے ہیں کیونکہ حرام کو خرچ کرنا لائق تعریف نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ نے مشرکین

عَلَى تَحْرِيمِ مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ

اللہ تعالیٰ کے دینے ہوئے رزق کو حرام کرنے پر غمت کی اس قول میں کہ فرمادیں کہ یہ بتلاؤ کہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے اتارا تم نے اس میں

حَرَامًا وَ حَلَالًا

سے حرام اور حلال بنا دیا ہے۔

تفسیر بیح: اس عبارت میں مِمَّا رَزَقْنَهُمْ کی تفسیر ہے کہ اس کا مادہ رزق ہے، رزق کس چیز کو کہتے ہیں؟ اس کا لغوی معنی حصہ ہے جیسا کہ ”وَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ“ میں رزق کا (ایک) معنی حصہ ہے، اور عربی معنی کسی شے کو کسی جاندار کے ساتھ خاص کر کے اس جاندار کو اس شے سے نفع اٹھانے کی قدرت دینا، یعنی اس کے استعمال کے وقت استعمال کی قدرت جاندار میں ہو، اس معنی کے اعتبار سے رزق حلال و حرام ہر دو کو شامل ہے، مگر رزق حرام کے رزق ہونے میں معزلہ نے اہل حق سے اختلاف کیا ہے اہل حق کے نزدیک حرام بھی رزق ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا اور بچنے کا حکم کیا ہے۔

معتزلہ کے نزدیک حرام کو رزق نہیں کہا جاسکتا، معتزلہ نے اس پر تین دلیلیں دی ہیں (۱) رزق کی تعریف یہ کی گئی کہ جامعہ کے ساتھ کسی شے کو خاص کر کے اس کو نفع اٹھانے کی قدرت دیدینا حرام سے شرعاً نفع اٹھانا ناجائز ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا اور اس کی ممانعت قبیح کی دلیل ہے کیونکہ حکیم ذات غیر قبیح سے منع نہیں کر سکتی تو جب حرام قبیح ہوتا ہے تو اس پر قدرت دے دینا بھی قبیح ہوگا اور اللہ تعالیٰ قبیح کام نہیں کر سکتے جبکہ نفع اٹھانے کی قدرت دے دینا رزق کے مفہوم میں داخل ہے لہذا حرام اللہ تعالیٰ کا رزق نہیں ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے ”رزقنا“ اگر حرام بھی رزق ہو تو حرام کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی حالانکہ حرام اس کا اہل نہیں کہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو بلکہ اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا گستاخی ہوگا لہذا حرام رزق نہیں ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ نے اپنے دیئے ہوئے رزق کے خرچ کرنے پر خرچ کرنے والے مؤمنین کی تعریف کی ہے تو اگر حرام بھی رزق ہے تو اس کا خرچ کرنا بھی لائق مدح ہو حالانکہ وہ قابل تعریف نہیں ہے اس کی سخت مذمت آئی ہے، اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ مشرکین کی مذمت ”اولیٰعیم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلکم منه حراماً وحلالاً“ کے اندر اس بناء پر کی گئی کہ انہوں نے رزق کو حلال و حرام دو حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا تو یہ تقسیم کہ رزق جیسے حلال ہوتا ہے حرام بھی رزق ہے لائق مذمت ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا رزق صرف حلال ہی ہے، عبارت بالا میں انہی تین دلیلوں کو ذکر کیا گیا ہے، اگلی عبارت میں ان دلائل کا جواب ہے۔

وَأَصْحَابُنَا جَعَلُوا الْإِسْنَادَ لِلْعَظِيمِ وَالْتَّخْرِیضَ عَلَى الْإِنْفَاقِ وَالذَّمَّ لِتَحْرِیمِ مَالِهِمْ یُحَرِّمُ
اور ہمارے علماء نے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہونا تقسیم کیلئے اور خرچ کرنے پر ترغیب کیلئے ٹھہرایا ہے، اور مذمت تو اس کو حرام قرار دینے پر کی گئی ہے جو حرام
وَأَخْتِصَانُ مَا رَزَقْنَاهُمْ بِالْحَلَالِ لِلْقَرِینَةِ
نہ ہو، اور ”ما رزقناہم“ میں رزق کا حلال کے ساتھ خاص ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

تفسیر صیح: یعنی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رزق کی طرف اللہ تعالیٰ کی نسبت سے یہ ثابت کرنا غلط ہے کہ رزق صرف حلال ہی ہوتا ہے حرام کی اللہ تعالیٰ کی نسبت درست نہیں ہے بلکہ قبیح اور گستاخی ہے ہم کہتے ہیں کہ اس نسبت میں دو قاعدے ہیں اول رزق کی عظمت ظاہر کرنے کیلئے ہے جیسے بہت سی چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے سے مقصود ان چیزوں کی عظمت و شرافت ظاہر کرنا ہوتا ہے، دوم رزق کو اپنی طرف منسوب کر کے خرچ کرنے کی ترغیب ہے کہ تمہارے پاس جو رزق ہے ہمارا دیا ہوا ہی تو ہے پھر ہم تمہیں خرچ کرنے کا کہہ رہے ہیں لہذا خوش دلی سے خرچ کرو، رہا اس کا حلال کے ساتھ خاص ہونا کہ حلال ہی خرچ کرنے پر تعریف کی گئی ہے تو وہ قرینہ کے وجہ سے ہے اور قرینہ مقام مدح ہونا ہے ورنہ اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو ”مما رزقنا“ حلال کے ساتھ خاص نہ ہوتا۔

اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشرکین کی مذمت اس پر نہیں کی گئی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کی دو قسمیں بتا رکھی تھیں بلکہ انہوں نے اپنی طرف سے کئی چیزیں حلال اور کئی حرام کر لی تھیں شارع کا منصب سنبھال رکھا تھا اسی پر ان کی مذمت کی گئی باقی اس مسئلہ سے آیت کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ حرام بھی رزق ہے یا نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رزق حرام کا مطلق قبیح نہیں ہے نہ اس پر قدرت دینا قبیح ہے بلکہ قبیح تو کسب ہے جو اللہ تعالیٰ کا فضل

نہیں ہے بندوں کا فعل ہے۔

وَتَمَسَّكُوا بِشُمُولِ الرِّزْقِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ قُرَّةٍ

اور ہمارے اصحاب نے رزق کے عموم کیلئے رسول کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو آپ ﷺ نے عمرو بن قرہ کی حدیث میں فرمایا

لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَيِّبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ

”تحقیق اللہ تعالیٰ نے تجھے پاکیزہ رزق دیا تو تو نے اس کی جگہ جو اللہ تعالیٰ نے حیرے لئے حلال کیا تھا اس کو اختیار کیا جو اللہ نے اپنے رزق میں سے

حلالہ و بآئہ لَوْ لَمْ يَكُنْ رِزْقًا لَمْ يَكُنِ الْمُتَغَذَّى بِهِ طَوَّلَ عُمرِهِ مَرُوءًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ

تجھ پر حرام کیا“ اور اس لئے بھی کہ اگر وہ رزق نہ ہو تو جس کو طویل عمر تک حرام ہی کی غذا دی گئی ہو وہ اللہ تعالیٰ کا مردوق نہ ہوگا (اور اللہ تعالیٰ اس کے رازق

لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمِمَّنْ ذَابَ فِي الْأَرْضِ الْأَعْلَى اللَّهُ رِزْقُهَا

نہ ہوں گے) حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”نہیں ہے زمین پر کوئی چلنے والا مگر اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہے اس کا رزق“

تشریح: اس عبارت میں الٰہی حق کے دلائل دیئے گئے ہیں کہ حرام بھی اللہ تعالیٰ کا رزق ہے (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ عمرو بن قرہ نے

نبی کریم ﷺ سے گانا گا کر کمانے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ڈانٹ دیا اور فرمایا ”لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَيِّبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ

اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ الْخ“ اللہ تعالیٰ نے تو تجھے پاکیزہ رزق دیا مگر تو نے اس کے رزق میں سے حلال رزق کی جگہ حرام رزق

اختیار کیا، اس حدیث میں آپ ﷺ نے رزق حلال و حرام دونوں کو اللہ تعالیٰ کا رزق فرمایا۔

① دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”وَمِمَّنْ ذَابَ فِي الْأَرْضِ الْأَعْلَى اللَّهُ رِزْقُهَا“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے زمین

پر چلنے والے ہر جاندار کو مردوق اور خود کو رازق فرمایا، جن میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کو ساری زندگی رزق حرام کی غذا ملی ہے اگر

رزق حرام اللہ تعالیٰ کا رزق نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کا رازق نہ ہوگا اور وہ شخص اللہ تعالیٰ کا مردوق نہ ہوگا اور یہ باطل ہے تو رزق حرام کا اللہ

تعالیٰ کا رزق نہ ہونا باطل ہے۔

اس پر معزلہ بے کہا کہ ایسے شخص کے بارے میں آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تو اس شخص کے سامنے حلال رزق پیش

کیا مگر اس نے سوء اختیار سے رزق حرام کو اختیار کیا، الٰہی حق اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا رزق حلال پیش کرنا اور بندے

کا اس کو اختیار نہ کرنا بالغ کے حق میں تو کہا جاسکتا ہے لیکن اگر نابالغ کو بچپن سے حرام غذا ملی ہو اور نابالغی میں فوت ہو جائے تو اس کے

حق میں ایسا نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کے سامنے اللہ تعالیٰ پیش نہیں کرتے کیونکہ غیر مکلف ہے اور اس کو اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نابالغ

ہے تو اس کے متعلق کیا کہو گے؟ لہذا یہ تاویل درست نہیں ہے۔

وَالْفَقُّ الشَّيْءُ وَالْفَقْدَةُ أَخْوَانٌ وَلَوْ اسْتَقَرَّتِ الْأَلْفَاظُ وَجَدْتُ كُلَّ مَا يُؤَافِقُهُ فِي الْفَاءِ وَ

اور الفلق الشیء اور الفقدہ الشیء دو بھائی ہیں، اگر تو الفاظ کی جستجو کرے تو ہر وہ لفظ جو فاء اور فین کلمہ میں اس کے موافق ہوگا وہ ذہاب

الْعَيْنِ ذَا الْأَعْلَى مَعْنَى الذَّهَابِ وَالْخُرُوجِ

اور خروج کے معنی پر دلالت کرنے والا پائے گا

تکثیر یح: یعنی انفق اور انفق اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اشتقاق اکبر سے مراد اکثر حروف میں اور اصل معنی میں شریک ہونا ہے، تو یہ دونوں اکثر حروف میں شریک ہیں کہ دونوں کے فاء اور عین کلمہ میں نون اور فاء ہے، اور معنی میں شرکت اس طرح ہے کہ انفاق کا معنی ہے مال کو اپنے قبضہ سے نکالنا تو انفاق کے معنی اخراج کے ہوئے اور اخراج کے معنی انفاق میں بھی موجود ہیں کہ انفاق کے معنی کسی چیز کو ختم کر دینا اور فناء کر دینا اور ختم کرنے اور فناء کرنے کو اخراج لازم ہے کہ جس کو فناء کرنے کا اس کو اپنے قبضہ سے نکالے گا تو دونوں اشتقاق اکبر میں شریک ہونے اس لئے ان کو بھائی فرمایا اور یہ اصطلاح علامہ زمخشری کی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جتنے کلمات فاء اور عین کلمہ میں انفق کے ساتھ شریک ہیں ان میں آپ کو اخراج والا معنی موجود ہے مثلاً انفق: بمعنی بھانگنا اور بھاگنے میں خروج لازم ہے، نفی: بمعنی جلاء وطن کرنا جس میں اخراج ہوتا ہے۔ نفخ: پھونک مارنا جس میں ہوا نکالنا پایا جاتا ہے۔ نفس: سانس لینا اور سانس نکالنا۔ نفص: جھاڑنا جس میں تنکے وغیرہ نکالنے کا مفہوم ہے وغیرہ۔

وَالظَّاهِرُ مِنْ اِنْفَاقٍ مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ صَرْفَ الْمَالِ فِي سَبِيلِ الْخَيْرِ مِنَ الْفَرَضِ اَوِ النَّفْلِ وَمَنْ

اور ان کے اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے کو خرچ کرنے سے ظاہر مراد ہر خیر کے راستے میں مال خرچ کرنا فرض ہو یا نفل، اور جس نے زکوٰۃ سے تفسیر کی ہے اس

فَسُوْرُهُ بِالزَّكٰوَةِ ذَكَرَ اَفْضَلَ اَنْوَاعِهِ وَالْاَصْلَ فِيْهِ اَوْ خَصَّصَهُ بِهَا لِاِقْتِرَانِهِ بِمَا هُوَ شَقِيْقَتُهَا

نے خرچ کی افضل نوع اور سب کی اصل نوع ذکر کی ہے، یا اس کو اس لئے خاص کیا کہ وہ ملی ہوئی ہے اپنی بہن کے ساتھ،

تکثیر یح: ممدار ذقنہم ینفقون میں انفاق کی کوئی صورت مراد ہے؟ اس بارے میں تین قول ہیں اس عبارت میں پہلے دو قول ذکر ہوئے ہیں اول: یہ کہ مراد خیر کے ہر راستے میں خرچ کرنا ہے چاہے فرض کی صورت ہو یا نفل کی، دوسرا قول یہ ہے کہ بالخصوص زکوٰۃ مراد ہے، اس پر شبہ ہوگا کہ لفظ ماموعہ ہے پھر بالخصوص زکوٰۃ کیسے مراد ہو سکتی ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب میں فرمایا کہ چونکہ زکوٰۃ انفاق کی سب صورتوں میں افضل ہے یا اصل ہے تو جب اصل اور افضل ذکر ہوئی تو فروع اور مفضول اس کے تحت مجہا دائل ہو جائیں گی، یا اس لئے زکوٰۃ مراد لی ہے کہ قرآن مجید کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں نماز ذکر ہے ساتھ ہی زکوٰۃ ذکر ہے تو اس اسلوب کے یہاں بھی پہلے ”یقیمون الصلوٰۃ“ میں نماز ذکر ہوئی تو ممدار ذقنہم میں زکوٰۃ ذکر ہو گئی یہ عام اسلوب قرآنی کے مطابق ہو گیا، تیسرا قول مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ویحتمل ان یو اد بہ الانفاق سے ذکر کیا ہے جو مقرب ذکر ہوگا۔

وَتَقْدِيْمُ الْمَفْعُوْلِ بِهِ لِلْاِهْتِمَامِ وَالْمُحَافَظَةِ عَلٰی رُءُوْسِ الْاٰیِ

اور مفعول بہ کو مقدم ذکر کرنا اہتمام کیلئے ہے اور آیات کے سروں کی محافظت کیلئے ہے۔

تکثیر یح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال: یہ ہوا کہ عام طور پر اصول یہ ہے کہ عامل معمول سے مقدم اور معمول مؤخر ہوا کرتا ہے یہاں ینفقون عامل مؤخر اور معمول ممدار ذقنہم مقدم کیوں ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے دو وجہیں ذکر کیں اول یہ کہ یہاں تقدیم اہتمام کے لیے ہے کیونکہ اس سے بعض مال کے انفاق کا حصر حاصل ہو رہا ہے کہ صرف بعض مال خرچ کرتے ہیں کل مال خرچ نہیں کرتے اور یہ حصر تاخیر سے حاصل نہ ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عامل کو مؤخر کرنے سے آیات کے سرے برابر رہتے ہیں کہ سب آیات کے آخر میں واؤنوں ہے اگر عامل کو مقدم کیا جاتا تو ردوس آیات برابر نہ رہتے۔

وَإِذْ خَالَ مِنَ التَّبْعِيضِيَّةِ عَلَيْهِ لِلْكَفِّ عَنِ الْإِسْرَافِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ

اور اس پر من جعفیہ کا داخل کرنا اس اسراف سے روکنے کیلئے ہے جو ممنوع ہے۔

تشریح: اس عبارت میں من جعفیہ داخل کرنے کا نکتہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اتفاق سے مراد زکوٰۃ ہو تو زکوٰۃ میں بعض مال ہی ادا کرنا ہوتا ہے یہ واقعہ ہے تو یہ فائدہ تقدیم معمول اور من جعفیہ دونوں سے تاکیدی طریقے پر حاصل ہوتا ہے، اور اگر اتفاق فرض و قل کو عام ہو تو من جعفیہ کے ذریعے اسراف سے ممانعت مقصود ہے کہ بعض مال خرچ کرنا قابل مدح ہے اتفاق کے جائز موقع میں بھی کل مال خرچ کر دینا قابل مدح نہیں بلکہ مذموم ہے،

وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْإِنْفَاقُ مِنْ جَمِيعِ الْمُعَاوِنِ الَّتِي أَنَاهُمْ اللَّهُ مِنَ النِّعَمِ الظَّاهِرَةِ

اور احتمال ہے کہ اتفاق سے مراد تمام معاونوں میں سے خرچ کرنا ہو جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا کیں یعنی ظاہری و باطنی نعمتیں، اس کی تائید نبی کریم ﷺ

وَالْبَاطِنَةِ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنَّ عِلْمًا لَا يَقَالُ بِهِ كَكَثَرِ لَا يُنْفَقُ مِنْهُ وَإِلَيْهِ

کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ وہ علم جس کو نہ بولا جائے اس خزانے کی طرح ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے اسی کی طرف وہ حضرات گئے ہیں جنہوں

ذَهَبَ مَنْ قَالَ وَمِمَّا خَصَّصْنَاهُمْ بِهِ مِنْ أَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ يُفِيضُونَ

نے معارف انہم کی تفسیر یہ کی کہ ہم نے ان بندوں کو معرفت کے جن الوار سے خاص کیا ہے ان میں سے بہاتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں اتفاق کے متعلق تیسرا قول ذکر ہوا ہے کہ یہاں مراد قناہم عام ہے کسی چیزیں ہوں یا معنوی ان کو خرچ کرتے ہیں کسی چیزیں جیسے مال اور معنوی جیسے علوم، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے علم کے پھیلانے کیلئے اتفاق اور نہ پھیلانے کیلئے عدم اتفاق کا لفظ فرمایا ہے متن میں حدیث ذکر ہے، اس قول کو مصنف رحمہ اللہ نے بحتمل سے بیان کیا ہے جو اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ ہے وجہ ضعف ہونے کی یہ ہے کہ اس قول میں آیت کو اپنے ظاہر سے پھیرنا ہے اور بلا ضرورت نصوص کو ظاہر سے نہیں پھیرا جاسکتا

فائدہ: معاون معون کی جمع ہے ذریعہ مدد بننے والی چیزیں مراد وہ سب چیزیں ہیں جن سے محتاجوں کی مدد کی جاسکے۔

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ الْكِتَابِ كَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ

اور جو ایمان رکھتے ہیں اس پر جو آپ ﷺ کی طرف نازل ہوا اور اس پر جو آپ ﷺ سے پہلے نازل ہوا کہ یہ اہل کتاب مؤمنین کا ذکر ہے جیسے حضرت

سَلَامَ وَأَصْرَابِهِ، مَعْطُوفُونَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ دَاخِلُونَ مَعَهُمْ فِي جُمْلَةِ الْمُتَّقِينَ

عبداللہ بن سلام اور ان جیسے حضرات، ان کا عطف "الذین یؤمنون بالغیب" پر کیا گیا ہے یہ ان کے ساتھ جماعت متقین میں ایسے داخل ہیں

دُخُولَ أَخَصِّينَ تَحْتَ أَعْمٍ إِذَا الْمُرَادُ بِأُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا غَنِ الشِّرْكِ وَالْإِنْكَارِ وَبِهَوْلَاءِ

جیسے دو خاص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں کیونکہ ان لوگوں سے مراد وہ ہیں جو شرک و انکار سے نکل کر ایمان لائے اور ان لوگوں سے مراد

مُقَابِلُوهُمْ فَكَانَتِ الْآيَاتَانِ تَفْصِيلًا لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَوْ عَلَى

ان کے مخالف ہیں تو دونوں آیتیں متقین کی تفصیل ہیں یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے، یا یہ المتقین پر عطف ہے

الْمُتَّقِينَ فَكَانَتْ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن أَهْلِ الْمِلَّةِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ

گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہ کتاب ہدایت ہے ان کیلئے جو شرک سے بچیں اور ان کیلئے جو اہل مل میں سے ایمان لائیں، اور احتمال ہے کہ ان سے مراد صحابہ

يُرَادُّبِهِمُ الْأَوَّلُونَ بِأَعْيَانِهِمْ وَوُسْطُ الْعَاطِفِ كَمَا وَسَطَ فِي قَوْلِهِ

وہی پہلے مومنین ہوں اور دونوں کے درمیان حرف عطف لانا ایسے ہے جیسے اس شعر میں حرف عطف درمیان میں لایا گیا

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرَمِ وَأَبْنِ الْهَمَامِ	وَلَيْتَ الْكُتَيْبَةِ فِي الْمُرْدَحَمِ
---	--

مردار	بادشاہ	اور	بہادر	اور	بھیر	میں	لشکر	کے	شیر	کی	طرف
-------	--------	-----	-------	-----	------	-----	------	----	-----	----	-----

وَقَوْلِهِ

اور اس شعر میں

يَا لَهْفَ	زَيَّابَةَ	لِلْحَارِثِ	الصَّابِحِ	فَالْغَايِمِ	فَالْأَيْبِ
------------	------------	-------------	------------	--------------	-------------

اے زیاہ	کا	انہوں	حارث	کیلئے	جو	صبح	کو	آیا	پھر	لوت	مار	کی	پھر	واپس	لوت	گیا
---------	----	-------	------	-------	----	-----	----	-----	-----	-----	-----	----	-----	------	-----	-----

عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ الْجَامِعُونَ بَيْنَ الْإِيمَانِ بِمَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ جُمْلَةً وَالْإِيمَانُ بِمَا

اس معنی کی بناء پر کہ وہ لوگ جمع کرنے والے ہیں ان پر ایمان کو جو عقلی الجملہ عقل سے مددک ہو سکیں اور جو اس ایمان کی تصدیق کر رہے ہیں

يُصَلِّقُهُ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ وَبَيْنَ الْإِيمَانِ بِمَا لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ غَيْرَ السَّمْعِ

یعنی عبادات ہدیہ اور مالہ کو ادا کرتے ہوئے اور اس پر ایمان کو جن تک رسائی سوائے سننے کے (عقل کی) نہیں ہو سکتی۔

وَكُرِّرَ الْمَوْصُولُ تَبْيُهَا عَلَى تَبَايُنِ السَّبِيلَيْنِ أَوْ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلُ الْكِتَابِ

اور اسم موصول تکرر کیا گیا ایمان کی دونوں قسموں کے تقابیر اور ان کیلئے دو راستوں کے جدا جدا ہونے پر توجہ کرنے کیلئے، یا مراد پہلوں کا ایک گروہ ہے

ذَكَرَهُمْ مُخَصَّصِينَ عَنِ الْجُمْلَةِ كَذِكْرِ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ بَعْدَ الْمَلَائِكَةِ تَعْظِيمًا لِّسَائِهِمْ

جو کہ اہل کتاب میں سے ایمان لانے والے ہیں سب میں سے ان کی تخصیص کرتے ہوئے ان کا ذکر کیا ہے جیسے ملائکہ کے ذکر کے بعد جبریل و میکائیل علیہ السلام

وَتَرْغِيْبًا لِّأَمْثَالِهِمْ

کا بالخصوص ذکر کرنا ہے ان کی عظمت شان کیلئے اور ان جیسوں کو ترغیب دینے کیلئے۔

تفسیر صیح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں اول یہ کہ "والذین یؤمنون بما انزل الیک" کا معطوف علیہ کیا ہے؟ دوم یہ کہ اس

کا مصداق کون لوگ ہیں؟

مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ اس کا عطف یا "المتقین" پر ہے یا "الذین یؤمنون بالغیب" کے "الذین" پر ہے اگر

"المتقین" پر عطف ہو تو "الذین یؤمنون بما انزل" "المتقین" میں داخل نہیں ہوں گے بلکہ "المتقین" سے مراد "المتقین

عن الشِّرْكِ وَالْإِنْكَارِ" ہوں گے یعنی جو شرک و کفر چھوڑ کر دین اسلام میں داخل ہوئے، اور "الذین یؤمنون بما انزل" سے

مراد اہل کتاب مؤمنین ہوں گے جو کسی دینِ سادی پر کار بند تھے اور پھر آپ ﷺ کے دین میں داخل ہوئے اور تقدیرِ عہدِ امت یوں ہوگی ھُدٰی للمتقین الذین الخ وھدی للذین یؤمنون بما انزل الخ۔

اور اگر عطف ”الذین یؤمنون بالغیب“ پر ہو تو دو احتمال ہیں ایک یہ کہ دونوں ”الذین“ کا مصداق ایک ہی لوگ ہوں دوسرا یہ کہ دونوں کا مصداق الگ الگ ہوں، دونوں کے مصداق الگ الگ ہونے کی صورت میں ”الذین یؤمنون بالغیب“ سے وہ لوگ مراد ہیں جو کفر و شرک چھوڑ کر دینِ اسلام میں داخل ہوئے اور ”الذین یؤمنون بما انزل“ سے مراد دینِ سابق سے حضور ﷺ کے دین میں داخل ہونے والے ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہم رضی اللہ عنہم، اس صورت میں ”والذین یؤمنون بما انزل“ بھی متقین میں داخل ہوں گے جیسے دو خاص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں دونوں قسمیں متقین کے تحت اسی طرح داخل ہوں گی، اور متقین کی دو قسمیں ہو جائیں گی اول وہ مؤمنین جو کفر سے اسلام میں آئے، دوم وہ مؤمنین جو منسوخ دینِ سادی سے ناسخ دینِ سادی میں آئے اور دوم کا اول پر عطف ایسے ہوگا جیسے احد المتبیین کا دوسرے پر عطف ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سب متقین کیلئے ہدایت ہے چاہے وہ ہوں جو کفر سے ایمان لائے یا وہ جو دینِ سادی سے حضور ﷺ کے دین میں آئے۔

اور اگر دونوں جملوں کی مراد میں اتحاد ہو تو بھی دو احتمال ہیں اول یہ کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوا اول عام ہو دوم خاص ہو دوم یہ کہ تساوی کی نسبت ہو کہ دوسرے کا مصداق میں اول لوگ ہوں، اگر تساوی کی نسبت ہو تو سوال ہوگا سوال: معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ضروری ہے جب دونوں کا مصداق ایک ہوئے تو تغایر نہ ہوا۔

جواب: اگر معطوف و معطوف علیہ میں صرف تغایر صلب اور تغایر صفت و مفہوم بھی موجود ہو تو یہی تغایر عطف صحیح ہونے کیلئے کافی ہے اور یہاں تغایر اگرچہ مصداق کے اعتبار سے نہیں ہے مگر مفہوم و اوصاف کا تغایر ہے کہ پہلے اس ایمان کا ذکر ہے جو ان چیزوں سے متعلق ہے جو فی الجملہ عقل سے مدترک ہوتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ خالق و مالک اور اس کی توحید وغیرہ پر ایمان (یہاں فی الجملہ اس لئے فرمایا کہ پورا علم عقل سے حاصل نہیں ہوتا کچھ نہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے مزید علم کیلئے وحی کی ضرورت پڑتی ہے) اس قسم ایمان کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس ایمان کی علامات اقامت صلوة و انفاق وغیرہ کا ذکر بھی کیا، دوسرے جملے میں ایسے ایمان کا ذکر ہے جو ان چیزوں سے متعلق ہے جو عقل سے مدترک نہیں ہو سکتیں تو جب دونوں کا مفہوم مغایر ہو گیا تو عطف کا فائدہ تغایر والا حاصل ہوا، اگر سوال ہو تو مفہوم و اوصاف کا تغایر عطف میں کافی ہونے کا ثبوت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی عرب سے ثابت ہے جیسے مصنف رحمہ اللہ نے دو شعر ذکر کئے ہیں ایک میں بذریعہ واؤ عطف ہے دوسرے میں بذریعہ فاء عطف ہے شاعر کہتا ہے:

الی المملک القرم و ابن الھمام و لیث الکعبۃ فی المزدحم
بادشاہ سردار اور بہادر اور بھیڑ کے وقت لشکر کے شیر کی طرف۔

یہاں المملک القرم اور ابن الھمام اور لیث الکعبۃ کے مصداق میں ذاتاً اتحاد ہے لیکن مفہوم الگ الگ ہے، اسی طرح

یا لھف زیابۃ للحارث الصابح فالغائم فالآتب

اے زیابہ کی حسرت! حارث پر جو صبح آیا پھر لوث مار کی پھر لوث گیا۔

یہاں الصابح، الغائم، الآتب معطوفات میں مفہوم میں فرق ہے جبکہ مراد ایک شخص ہے ایسے ہی یہاں آیت میں صرف مفہوم

کا تخایر عطف کے تخایر کو ادا کرتا ہے۔

سوال : اگر دونوں جملوں کا مصداق ایک لوگ ہیں تو الذین اسم موصول دوبار لانے کی ضرورت نہیں تھی؟

جواب : دوبار لانے میں یہی حکمت ہے کہ اشارہ ہے کہ دونوں قسم کے ایمان کے راستے الگ الگ ہیں۔

اب دوسری شق کو لیتے ہیں کہ اگر دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو کہ اول عام دوم خاص ہو تو اول سے مراد وہ لوگ ہیں گے جو حضور ﷺ پر ایمان لائے چاہے پہلے کفر پر تھے یا کسی دین سادی پر تھے اور دوسرا خاص ہے کہ بالخصوص اہل کتاب مؤمنین مراد ہیں اس صورت میں دوسرے جملے کا پہلے کے بعد ذکر ایسے ہو گا جیسے کسی عام کے بعد خاص کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً فرشتوں کا نام ذکر ہونے کے بعد بالخصوص جبریل و میکائیل علیہ السلام کا ذکر ہوتا ہے ”من کان عدواً للہ و ملائکته و رسلہ و جبریل و میکائیل“ تو عام کے بعد بالخصوص مؤمنین اہل کتاب کے ذکر میں دو فائدے ہیں اول مؤمنین اہل کتاب کی عظمت شان ظاہر کرنا مقصود ہے، اور دوسرے ایمان نہ لانے والے اہل کتاب کو ایمان لانے کی ترغیب ہے کہ حضور ﷺ کے دین پر ایمان لاؤ تو ایسی فضیلت و شرف حاصل کرو گے جو ایمان لانے والے اہل کتاب کو حاصل ہوئی۔

وَالْإِنْزَالُ نَقْلُ الشَّيْءِ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ وَهُوَ أَيْلَاحُ الْمَعَانِي بِتَوْسِطِ لُحُوفِ

اور انزال شیء کو اونچائی سے نیچائی کی طرف نقل کرنا ہے، اور یہ معانی کو لاحق ہوتا ہے ان معانی کے حامل ذوات کے ساتھ ملحق ہو کر ہر شاہ

الدَّوَابِّ الْحَامِلَةِ لَهَا، وَ لَعَلَّ نُزُولَ الْكِتَابِ إِلَهِیَّةً عَلَى الرَّسْلِ بِأَنْ يَتَلَقَّهَ الْمَلَكُ مِنَ اللَّهِ

اللہ تعالیٰ کی کتابوں کا پیغمبروں پر نزول اس طرح ہوا کہ فرشتے نے اللہ تعالیٰ سے روحانی طریقے سے حاصل کیا ہو

تَعَالَى تَلَقَّاهُ رُوحَانِيًّا أَوْ يَحْفَظُهُ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ فَيُنْزِلُ بِهِ فَيُلْقِيهِ عَلَى الرَّسْلِ،

یا اس کو لوح محفوظ سے یاد کیا ہو پھر اس کو لے کر اتر آوا اور پیغمبروں کو وہ پہنچا دیا ہو۔

تفسیر صیح : یہاں مصنف علیہ السلام انزل کی تفسیر ذکر فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ انزال کسی چیز کو اوپر سے نیچے اتارنے کو کہتے ہیں سوال : جب انزال کا یہ معنی ہے جو ذکر ہوا تو یہ انزال ذی جسم چیز کا ہوتا ہے تو ما انزل میں مآ سے کلام لفظی مراد ہے یا کلام نفسی اگر کلام نفسی مراد ہے تو کلام نفسی مکلف سے جدا نہیں ہوتی تو اس کا انزال خود مکلف کے نزول کے ساتھ ہو گا اور اللہ تعالیٰ نزول (اوپر سے نیچے آنے) سے پاک ہے تو کلام نفسی کا انزال نہیں ہو سکتا، اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو کلام لفظی عرض ہے اور اعراض نقل نہیں ہا کرتے تو قرآن مجید کا انزال کس طرح ہوا؟

جواب : ما انزل میں مآ کا مصداق قرآن مجید بصورت کلام لفظی ہے اور انتقال کی دو قسمیں ہیں انتقال بالذات اور انتقال بالعرض اعراض میں انتقال بالذات نہیں ہوتا بالعرض ممکن ہے جیسے سواد (کالا رنگ) عرض ہے جسم اسود کے ساتھ ادھر ادھر نقل ہوتا ہے اکا طرح کلام لفظی جبریل علیہ السلام کے نقل ہونے کے ذریعہ نقل ہوتا ہے۔

مصنف علیہ السلام نے حضرت جبریل علیہ السلام کے پیغمبروں کے پاس کلام الہی لانے کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں کہ یا یہ صورت ہوتی کہ حضرت جبریل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے کلام کو روحانی طریقے سے حاصل کرتے کہ ان کو اللہ تعالیٰ کا خاص قرب حاصل ہوتا جس سے

کلام الہی اللہ تعالیٰ سے سنے بغیر جبرئیل علیہ السلام کی ذات میں منتقل ہو جاتی پھر وہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر کے پاس پہنچاتے (یہاں لفظ تلفظ جو ذکر ہوا اس کا معنی جلدی سے لے لینا ہے)۔

یاد دوسری صورت یہ ہوتی کہ کلام الہی کا جو حصہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبر کی طرف بھیجنا چاہتے جبرئیل علیہ السلام اس حصہ کو لوح محفوظ سے یاد کرتے اور پیغمبر کے پاس پہنچاتے۔

فائدہ: بعض علماء نے لکھا ہے کہ انزال یک بارگی اکٹھا اتارنے کو کہتے ہیں اور تنزیل تھوڑا تھوڑا کر کے اتارنے کو کہتے ہیں لیکن (مخبر الصراح کے مصنف) امام ابوبکر رازی حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق درست نہیں ہے انزال میں افعال کا ہمزہ اور نزل میں تصغیر (دوہم جنس حرف اکٹھے ہونا) محض تعدیہ کا فائدہ دیتے ہیں اور قرآن مجید میں کہیں انزل اور کہیں نزل عرب کے طرز کلام کے مطابق محض تفسیر عبارت کیلئے ہے (مسائل الرازی واجوبہ طبع لاہور)

وَالْمُرَادُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ الْقُرْآنُ بِأَسْرِهِ وَالشَّرِيعَةُ عَنْ آخِرِهَا، وَإِنَّمَا عِبَّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ

اور بما انزل الیک سے مراد پورا قرآن مجید اور مکمل شریعت ہے اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کیا گیا

الْمَاضِي وَإِنْ كَانَ بَعْضُهُ مُتَرَقِّبًا تَغْلِيْبًا لِلْمَوْجُودِ عَلَى مَا لَمْ يُوْجَدْ أَوْ تَنْزِيلًا

اگرچہ بعض حصہ کے اترنے کی انتظار تھی موجود کو غیر موجود پر غلبہ دینے کیلئے، یا جس کی انتظار تھی اس کو ہولہ واقع کے ٹھہرا کر،

لِلْمُنْتَظَرِ مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ فَإِنَّا

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے انا سمعنا کتاباً انزل من بعد موسیٰ کہ

الْجَنِّ لَمْ يَسْمَعُوا جَمِيعَةً وَلَمْ يَكُنِ الْكِتَابُ كُلُّهُ مُنْزَلًا حِينَئِذٍ وَبِمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ

جنوں نے سارا قرآن مجید نہیں سنا نہ ساری کتاب اس وقت نازل ہو چکی تھی، اور ما انزل من قبلك نے مراد گزشتہ

سَائِرُ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ

سب کتابیں ہیں۔

تشریح: فرما رہے ہیں کہ ما انزل الیک سے مراد پورا قرآن مجید اور مکمل شریعت ہے اور ما انزل من قبلك سے مراد پہلی ساری کتابیں ہیں۔ سوال: جب آیت ہذا اتری ہے اس وقت سارا قرآن مجید نہیں اتر چکا بہت سے حصہ کے اترنے کی انتظار تھی تو ما انزل سے سارا کیسے مراد ہے؟ پھر مستقبل میں اترنے والے کیلئے لفظ ماضی کیسے درست ہے؟

جواب: اس میں موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دیکر سارے کو موجود مان لیا گیا، یا جو بعد میں اترتا چونکہ اس کا اترنا بھی یقینی تھا اور مستقبل کی یقینی خبر کو یقینی ہونا ظاہر کرنے کیلئے ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے جنات کے نبی کریم ﷺ سے قرآن مجید سننے کے واقعہ میں جنات کا قول ہے انا سمعنا کتاباً انزل من بعد موسیٰ کہ انہوں نے تھوڑا سا حصہ سنا اور اس کو کتاب سے تعبیر کیا حالانکہ وہ سارا قرآن مجید نہ تھا اور انہوں نے انزل ماضی سے تعبیر کیا حالانکہ بہت سا اس کے بعد اترتا ہے ایسے ہی یہاں کیا گیا ہے۔

وَ الْإِيمَانُ بِهِمَا جُمْلَةً فَرَضُ عَيْنٍ وَ بِالْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي تَفْصِيلًا مِنْ حَيْثُ إِنَّا مُتَعَبِّلُونَ

اور دونوں پر ایمان اجمالی فرض عین ہے اور اول پر نہ کہ ثانی پر ایمان تفصیلی اس حیثیت سے کہ ہم اس کی تفصیل کے متکلف ہیں

بِتَفْصِيلِهِ فَرَضُ وَلَكِنْ عَلَى الْكِفَايَةِ لِأَنَّ وَجُوبَهُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ يُوجِبُ الْخَرَجَ

فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے کیونکہ اس کا ہر ایک پر واجب ہونا عقلی کا اور فساد معاش

وَفَسَادُ الْمَعَاشِ

کا سبب ہوگا۔

تکثیر شریح: اس عبارت میں مسئلہ بیان فرمایا کہ یہاں جو فرمایا کہ ما النزل اليك اور ما النزل من قبلك پر ایمان رکھتے ہیں آگے اولئك هم المفلحون فرما کر ظاہر فرمایا کہ فلاح مختصر ہے دونوں پر ایمان لانے وغیرہ صفات پر تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں پر ایمان ضروری ہے تو کیا ایمان ضروری ہے؟ ایمان کی دو قسمیں ہیں اجمالی اور تفصیلی، اجمالی یہ ہے کہ کسی خاص حکم کا تعین کے بغیر یہ اعتقاد رکھنا کہ پوری کتاب اور اس کے سارے احکام حق ہیں، اور ایمان تفصیلی یہ کہ احکام شریعہ کی پوری تفصیل جانے اور پکا ہونے پر یقین رکھے، تو قرآن مجید اور سابقہ کتابوں پر اجمالی ایمان فرض ہے لیکن تفصیلی ایمان صرف قرآن مجید پر فرض ہے اور وہ بھی فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کیونکہ اگر فرض عین ہو تو ایمان ظلم کی فرع ہے کہ ظلم ہوگا تو معلوم بات کو مانے گا تو اس طرح قرآن مجید کی ہر بات پر ایمان رکھنے کیلئے ہر جزئی کا علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہوگا اور اس صورت میں ہر فرد کو اس کے علم میں لگنا ضروری ہوتا اور جب ہر فرد علم میں معروف ہو جائے تو سخت عقلی پیش آتی ذرائع معاش بند ہوتے اور اللہ تعالیٰ نے عقلی نہیں فرمائی اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے۔

وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ: أَيْ يُوقِنُونَ إِيقَانًا زَالَ مَعَهُ مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ أَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا

اور آخرت پر وہ یقین رکھتے ہیں یعنی ایسا یقین جس سے وہ اعتقاد ختم ہو جائے جس پر اہل کتاب تھے یعنی یہ کہ جنت میں داخل نہ ہوگا مگر وہی جو یہودی

إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى وَأَنَّ النَّارَ لَنْ تَمْسَهُمْ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً وَ اخْتِلَافُهُمْ فِي نَعِيمِ

ہو یا عیسائی ہو، اور یہ کہ ان کو آگ نہ چھوئے گی مگر چند گنتی کے دن، اور ان کا جنت کی نعمتوں کے بارے میں اختلاف کہ وہ دنیاوی نعمتوں کا

الْجَنَّةِ أَهْوَى مِنْ جَنَسِ نَعِيمِ الدُّنْيَا أَوْ غَيْرِهِ وَ فِي دَوَائِمِهِ وَ انْقِطَاعِهِ

جنس سے ہوں گی یا اس کے علاوہ، اور اس کے ہمیشہ ہونے اور ختم ہو جانے کے متعلق ان کا اختلاف۔

تکثیر شریح: مصنف رحمہ اللہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال: یہاں ضمیر ہم کا مرجع کون لوگ ہیں؟ اگر مؤمنین عرب ہیں تو ان

کے مقابل مشرکین تھے تو ہم ضمیر کی تقدیم کی وجہ سے یقین بالآخرۃ کا ان پر حصر ہو رہا ہے یہ حصر درست ہے کیونکہ ان کے مقابل

مشرکین عرب آخرت کا یقین نہ رکھتے تھے بلکہ آخرت کے منکر تھے، اور اگر ہم کا مرجع مؤمنین اہل کتاب ہوں جن کا قریب

ذکر ہوا ہے تو یقین بالآخرۃ کا مؤمنین اہل کتاب پر حصر درست نہ ہوگا کیونکہ مؤمنین اہل کتاب کے مقابل غیر مؤمنین اہل کتاب

ہیں اور وہ بھی مؤمنین اہل کتاب کی طرح آخرت پر یقین رکھتے تھے تو حصر درست نہیں ہے؟

جواب: ہم ضمیر کا مرجع مؤمنین الہی کتاب ہیں اور ان پر یقین بالآخرۃ کا حصر بھی درست ہے وہ اس طرح کہ یقین اس پختہ علم کا نام ہے جو دلیل قطعی اور نظر صحیح سے حاصل ہوا ہو اور ایسا علم غیر مؤمنین الہی کتاب کے پاس موجود ہی نہ تھا کیونکہ ان کا آخرت کے متعلق علم محض توہمات اور تخیل (انکل) پر مبنی تھا مثلاً ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جنت میں صرف یہود یا نصاریٰ جائیں گے، یا اول تو ہم دوزخ میں نہیں جائیں گے اگر گئے بھی تو صرف اتنے دنوں کیلئے جائیں گے جتنے دن ہمارے بڑوں نے گوسالہ پرستی کی تھی، اسی طرح جنت کی نعمتوں کے متعلق ان کے دگر وہ تھے ایک کہتا کہ جنت کی نعمتیں دنیاوی نعمتوں کی ہم جنس ہیں جیسے یہاں طعام و شرب واقعی ہے اور بیویوں سے لطف و اندوز ہونا واقعی ہے مھن خیالی نہیں ہے ایسے ہی جنت میں کھانا پینا اور بیویوں سے لطف و اندوز ہونا حسی اور واقعی ہوگا، دوسرا گروہ کہتا کہ وہاں حسی طور پر کھانا پینا اور بہستر ہونا نہیں ہوگا محض روحانی خوشی اور تلذذ ہوگا، اسی طرح جنت کی نعمتوں کے بارے میں یہ بھی اختلاف تھا کہ ہمیشہ کی نعمتیں ہوں گی یا کبھی ختم ہو جائیں گی ایک گروہ دوام کا قائل تھا دوسرا ختم ہو جانے کا قائل تھا اپنے ان خیالات کے متعلق ان کے پاس کوئی دلیل قطعی نہ تھی ان کے برعکس مؤمنین الہی کتاب کو قرآن مجید اور ارشادات نبوی کے ذریعے دلیل قطعی پر مبنی علم اور یقین تھا اس لئے یقین بالآخرۃ صرف مؤمنین الہی کتاب کو ہی حاصل ہوا نہ کہ غیر مؤمنین الہی کتاب کو لہذا حصر صحیح ہے۔

وَفِي تَقْدِيمِ الصَّلَاةِ وَبِنَاءِ يُوقِنُونَ عَلَى هُمْ تَعْرِضُ بِمَنْ عَدَاهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَبَيَانِ

اور صلہ (بالآخرۃ) کو مقدم کرنے اور یوقنون کی ہُْم پر بناء کرنے میں مؤمنین الہی کتاب کے سوا دوسرے الہی کتاب پر تعریض ہے اور یہ بتانا ہے

إِعْتِقَادَهُمْ فِي أَمْرِ الْآخِرَةِ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَلَا صَادِرٍ عَنْ أَيقَانِ

کہ ان کا آخرت کے متعلق عقیدہ نہ واقع کے مطابق ہے نہ یقین کے ساتھ صادر ہو رہا ہے

تشریح: بالآخرۃ ہم یوقنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرۃ کی دوم ہُْم ضمیر کی اور تقدیم ماحقہ التا خیر حصر کا قاعدہ دیتا ہے ہُْم ضمیر کے حصر کی تقریر اوپر بیان ہو گئی ہے کہ غیر مؤمنین الہی کتاب کے مقابلہ میں مؤمنین الہی کتاب کے ساتھ یقین بالآخرۃ کی تخصیص ہے کہ یقین بالآخرۃ تو صرف مؤمنین الہی کتاب کو ہی حاصل ہے غیر مؤمنین الہی کتاب کو بالکل یقین بالآخرۃ حاصل نہیں ہے کیونکہ جو علم حاصل ہے وہ یقین نہیں ہے تو اس تقدیم سے بھی الہی کتاب غیر مؤمنین پر تعریض ہے اور بالآخرۃ کی تقدیم سے بھی غیر مؤمنین الہی کتاب پر تعریض ہے کہ مؤمنین الہی کتاب کو آخرت ہی کا یقین ہے۔

سوال: یہ مفہوم تو مؤمنین الہی کتاب کی مدح نہیں ٹھہرتا بلکہ مذمت ٹھہرتا ہے کہ وہ آخرت ہی کا یقین رکھتے ہیں یعنی غیر آخرت کا یقین رکھتے ہی نہیں ہے تو اس سے غیر مؤمنین الہی کتاب پر تعریض ہے ہی نہیں؟

جواب: مطلب یہ ہے کہ حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی پر ہی ایمان رکھتے ہیں اور آخرت کے متعلق الہی کتاب کی جو باتیں محض توہم و تخیل پر مبنی ہیں ان پر ہرگز یقین نہیں رکھتے اس سے غیر مؤمنین الہی کتاب پر تعریض ہے کہ تمہیں حقیقت آخرت کا یقین حاصل ہی نہیں ان مؤمنین ہی کو حقیقت آخرت کا یقین حاصل ہے اور جو یقین تمہیں ہے وہ یقین نہیں ہے محض وہم و تخیل ہے تمہیں حقیقت آخرت کا علم نہیں ہے یعنی تم حقیقت آخرت سے جا مل ہو اور وہ عالم ہیں۔

وَالْيَقِينُ اِتِّقَانُ الْعِلْمِ بِنَفْيِ الشَّكِّ وَالشُّبْهَةِ عَنْهُ نَظَرُ اَوْ اِسْتَدْلَالُ وَلِذَلِكَ لَا يُوصَفُ بِهِ

اور یقین نظر واستدلال کے ذریعے شک و شبہ دور کر کے علم کو پختہ کرنا ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ کا علم اور بدیہی علوم یقین

عِلْمُ الْبَارِئِ تَعَالٰی وَلَا الْعُلُومُ الصُّرُورِيَّةُ

کے ساتھ موصوف نہیں ہوتے۔

تفسیر: اس عبارت میں یقین کا معنی بیان کیا ہے یقین باب ضرب یَقْنُ یَقْنُ (اصل میں یَقْنُ) سے مصدر ہے یقین کا معنی ہے ایسا علم جس کو استنباط دلائل اور نظر و فکر کام میں لا کر شکوک و شبہات دور کر کے پختہ کر لیا گیا ہو، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو یقین سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا مثلاً اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہے کہ بجائے اللہ تعالیٰ کو اس بات کا یقین ہے کہنا درست نہیں ہے کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کو شک و شبہ پیش آسکتا ہے نہ استدلال اور نظر و فکر کی ضرورت ہے، نیز اللہ تعالیٰ کے اسماء میں علیم تو ہے مؤلف و وارد نہیں ہے، اسی طرح علوم بدیہی کیلئے بھی یقین کا لفظ اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کیلئے نظر واستدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔

وَالْآخِرَةُ تَابِئْتُ الْآخِرِ صِفَةُ الدَّارِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالٰی تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ

اور الآخرة الآخر کی مؤنث ہے اور یہ الدار محذوف کی صفت ہے جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ ہے پھر اس کا غلبہ (عالم غیب)

فَغَلَبَتْ كَالدُّنْيَا

پر ہو گیا جیسے دنیا کے لفظ کا غلبہ موجودہ جہان پر ہو گیا۔

تفسیر: یعنی الآخرة الآخر کی مؤنث ہے ہر متاخر یعنی بعد میں آنے والی چیز کو کہتے ہیں مگر اس کا غلبہ استعمال اُس جہان کیلئے ہو گیا جو عالم برزخ کے بعد ہوگا اس کو آخرت اس لئے کہتے ہیں کہ دنیا دالے جہان کے بعد آئے گا جیسے دنیا دُنَا بَدُنَا دُنُوْنَا ہے بمعنی ہر قریب والی چیز جیسے ”وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا“ ہم نے قریب والے آسمان کو مزین کیا اور اُس جہان کو دنیا اس لئے کہتے ہیں کہ یہ آخرت کے قریب ہے، کسی لفظ کے کئی معانی موضوع ہوتے ہیں مگر عرب میں اس کے کسی ایک معنی میں غلبہ استعمال ہو جاتا ہے اور بولتے ہی وہی مراد ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کا قرینہ نہ ہو یہ غلبہ استعمال اسماء اور صفات اور مصادر میں بھی چلتا ہے اسماء کی مثال جیسے البیت ہر کمرے کو کہتے ہیں مگر غلبہ استعمال بیت اللہ شریف کیلئے ہے، اور صفات کی مثال جیسے رحمن ہر بہت رحم کرنے والے کو کہتے ہیں مگر غلبہ استعمال صرف اللہ تعالیٰ کیلئے ہے مصادر کی مثال جیسے خوض کسی بھی بات کی گہرائی میں پڑنے اور غور کرنے کو کہتے ہیں چاہے وہ سچ ہو یا جھوٹ حق ہو یا باطل مگر غلبہ استعمال باطل میں غور کرنے کیلئے ہو گیا جیسے و کنا نخوض مع الخافضین میں باطل میں پڑنے کا معنی ہے اسی طرح آخرت کا غلبہ استعمال عالم غیب کیلئے ہے اور دنیا کا غلبہ استعمال موجودہ جہان کیلئے ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ الآخرة جو موصوف محذوف کی صفت ہے اس کے موصوف میں دو قول ہیں اور دونوں درست ہیں ایک قول مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کا موصوف محذوف الدار ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ الآخرة کا موصوف الدار ذکر کیا ہے جیسے تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ میں الدار موصوف ذکر ہے دوسرا قول یہ ہے کہ النشأة موصوف ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے

فرمان ”ثم الله ينشئ النشأة الآخرة“ میں موصوف النشأة ذکر ہوا ہے۔

وَعَنْ نَافِعٍ أَنَّهُ خَفَّفَهَا بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ وَالْقَاءِ حَرَكَتِهَا عَلَى اللَّامِ، وَقُرِئَ:

حضرت قاری نافع رحمۃ اللہ علیہ سے قرأت نقل ہے کہ انہوں نے بالآخرہ کے ہمزہ کو حذف کر کے اس کی حرکت لام پر داخل کر کے بالآخرہ میں تخفیف کی ہے

يُوقِنُونَ بِقَلْبِ الْوَاوِ هَمْزَةً إِجْرَاءً لَهَا مَجْرَى الْمَضْمُومَةِ فِي رُجُوهٍ وَوَقَّتْ

اور یوقنون میں واو کو ماقبل کے ضمہ کی وجہ سے وجوہ اور وقت کی واو مضمومہ کی طرح واو مضمومہ کے قائم مقام ٹھہرا کر ہمزہ سے بدل کر یوقنون بھی

وَنَظِيرُهُ

پڑھا گیا ہے جس کی نظیر اس شعر میں ہے

لَحَبٌ الْمُوقِدَانِ إِلَى مُوسَى	وَجَعَدَةُ إِذَا أَضَاءَهُمَا الْوَقُودُ:
-----------------------------------	---

قسم ہے کہ دو آگ جلانے والے موسیٰ اور جعدہ مجھے محبوب ہیں۔ جب آگ جلانا ان کو روشن کرنے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو قرأتیں بیان کی ہیں اول: یہ کہ بالآخرہ میں تخفیف کرتے ہوئے ہمزہ کی حرکت لام کو دیکر بالآخرہ پڑھیں یہ قرأت امام نافع رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ یہ صرف کے قاعدہ یَسْلُ، قَدْ فُلِحَ، يَوْمِيخَاہ کے مطابق ہے۔

دوم: یہ کہ یوقنون کو یوقنون پڑھیں یہ قرأت اس اصول کے تحت ہے کہ جب واو مضموم ہو اور اس پر ضمہ اصلی ہو تو اس واو کو ہمزہ سے بدلنا جائز ہے (جیسے یومس کا قاعدہ) پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واو تو مضموم نہیں ہوتی ساکن ہوتی ہے اس کا ماقبل مضموم ہوتا ہے اس ماقبل مضموم کی وجہ سے واو پر بھی مضموم کا حکم لگا کر یہی قاعدہ جاری کرتے ہیں اور واو کو ہمزہ سے بدلتے ہیں یہاں بھی یوقنون میں خود واو تو ساکن ہے لیکن ماقبل مضموم ہے تو واو کو بھی بمنزلہ مضموم کے ٹھہرا کر اس کو ہمزہ سے بدل کر یوقنون پڑھنا جائز ہے۔ جس کی تائید میں مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ شعر کو بطور نظیر پیش کیا ہے اس شعر میں موقدان اور موسیٰ میں واو کو ہمزہ سے بدل کر موقدان اور موسیٰ پڑھا جاتا ہے ان میں بھی اوپر ذکر کئے ہوئے اصول کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ ماقبل ضمہ کی وجہ سے واو کو مضموم ٹھہرا کر ہمزہ سے بدلا جاتا ہے

فائدہ: اس شعر میں لَحَبٌ کلام قسمیہ ہے حَبٌ اصل میں حَبٌّ از حکوم ہے بمعنی مفعول ہے جعدہ موسیٰ شاعر کے بیٹے ہیں ان کے آگ جلانے سے مراد سخاوت کرنا ہے کیونکہ آگ جلانا کھانا پکانے کیلئے ہوتا ہے جو کھانے والوں کو لازم ہے اور طرہ بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے یہاں ایذا دار طرہ بول کر سخاوت لازم مراد لے کر کنایہ ہے۔

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ الْجُمْلَةُ فِي مَحَلِّ الرَّفْعِ إِنْ جُعِلَ أَحَدُ الْمَوْصُولَيْنِ

﴿یہی لوگ ہی اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں﴾ یہ جملہ عمل رفع میں ہے اگر دو اسم موصول میں سے ایک کو اٹھتین سے الگ مانا جائے

مَفْضُولًا عَنِ الْمُتَّقِينَ خَبْرُهُ وَكَأَنَّهُ لَمَّا قِيلَ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ قِيلَ مَا بِاللَّهِمْ خُصُوبًا ذَلِكَ

یہ اس کی خبر ہے گویا کہ جب کہا گیا ہدیٰ للمتقین کہا گیا ان کی کیا شان ہے کہ انہیں ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا؟

فَاجِبْ بِقَوْلِهِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ وَالْأَفَاسِثِيَّاتِ لَمْحَلٍّ لَهَا وَكَانَهُ نَتِجَةً

تو الذین یؤمنون الایۃ سے جواب دیا گیا اور نہ استخفاف ہے جس کا کوئی کل اعراب نہیں ہے اور گویا کہ یہ احکام کا اور مذکورہ صفات کا نتیجہ ہے

الْأَحْكَامِ وَالصِّفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ أَوْجَوَابُ سَائِلٍ قَالَ مَالِ الْمَوْصُوفِينَ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ

یاسائل کے سوال کا جواب ہے کہ سائل نے کہا ان صفات کے ساتھ موصوفہ لوگوں کی کیوں یہ شان ہے

أَخْتَصُّوا بِالْهُدَى وَنَظِيرُهُ أَحْسَنْتُ إِلَى زَيْدٍ صَدِيقِكَ الْقَدِيمِ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ

کہ وہ ہدایت کے ساتھ خاص کئے گئے؟ اس کی نظیر یہ ہے احسننت الی زید صدیقک القدیم حقیق بالاحسان

فَإِنَّ اسْمَ الْإِشَارَةِ هُنَا كَاعَادَةِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَاتِهِ الْمَذْكُورَةِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يُسْتَأْنَفَ

کیونکہ اسم اشارہ یہاں اعادۃ الموصوف بصفاتہ کی طرح ہے اور ایسا اعادہ زیادہ مبالغہ والا ہے اس اعادہ سے جو اعادہ صرف

بِإِعَادَةِ الْأِسْمِ وَحْدَهُ لِمَافِيهِ مِنْ بَيَانِ الْمُقْتَضَى وَتَلْخِيصِهِ فَإِنَّ تَرْتِبَ الْحُكْمِ عَلَى

بإعادة الاسم ہو کیونکہ اس میں مقتضی کا بیان اور اس کی تلخیص ہے کیونکہ کسی حکم کا صفت پر ترتب اطلاع ہے کہ

الْمَوْصِفِ إِذْدَانِ بَأَنَّهُ الْمُوجِبُ لَهُ

یہی صفت اس حکم کا سبب ہے۔

تکثیر صیغ: اس عبارت میں جو کچھ مصنف علیہ السلام نے بیان فرمایا اس کیلئے بطور تمہید چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں ① استخفاف یہ ہے کہ ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ حرف عطف کے بغیر لایا جائے جو کسی سوال کا جواب ہو، ② پھر سائل کے سوال کے اعتبار سے استخفاف کی تین قسمیں ہیں:

① ما قبل والے جملے میں محکوم علیہ پر جو حکم لگایا گیا ہے سائل کا سوال اس حکم کے سبب مطلق یعنی سبب عام سے متعلق ہو جیسے:

قال لي كيف انت قلت عليل . سهر دائم و حزن طويل .

شعر میں دوسرا مصرع جملہ مستأنف ہے اور سوال کا جواب ہے کہ پہلا مصرع سن کر گویا سائل نے سوال کیا کہ تیرے پیار ہونے کا کیا سبب ہے؟ جواب دیا سهر دائم و حزن طويل یہ سبب عام ہے خاص سبب نہیں؛

② سائل کا سوال سبب خاص کا ہو جیسے وما ابرى نفسی اس پر گویا سوال ہوا ہے نفس کو پاک کیوں نہیں کہتے کیا نفس گناہ پر آمادہ کرتا ہے؟ جواب دیا ان النفس لا مارة بالسوء یہاں سبب خاص کا سوال ہوا۔

③ سائل کا سوال غیر سبب سے متعلق ہو جیسے قالوا سلاماً اس پر سوال ہوا کہ پھر فرشتوں کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا جواب دیا؟ فرمایا قال سلام، یہاں سوال نہ سبب عام کا ہے نہ سبب خاص کا بلکہ غیر سبب کا سوال ہوا۔

دوسری بات یہ کہ ما قبل جملہ کے بعد جو جملہ مستأنف ذکر ہوگا تو ما قبل جملہ میں جس ذات کا ذکر ہوگا اور اس کے متعلق سائل کا سوال ہوگا وہ ذات ما استؤنف عنہ یا مستؤنف عنہ کہلاتی ہے اس مستؤنف عنہ کے اعتبار سے استخفاف کی دو قسمیں ہیں

① استخفاف بإعادة اسم المستؤنف عنہ ہو جیسے احسننت الی زید، زید حقیق بالاحسان جب احسننت الی زید کہا گیا تو

سوال ہوا کہ کیا زید لائق احسان ہے؟ جواب دیا گیا زید حقیق بالاحسان جو نام ماقبل جملہ میں تھا جملہ مستانہ میں وہی ذکر کیا گیا (۲) استیفاء باعادة صفة المستوف عنه ہو چھے احسن الی زید، صدیقك القدیم حقیق بالاحسان پہلے جملہ میں زید جس پر احسان ہوا اس کی ذات کا ذکر ہے سائل نے سوال کیا کہ زید پر احسان کیوں کیا؟ دوسرے جملہ میں جواب دیا پرانا دوست احسان کے لائق ہوتا ہے، پہلی صورت میں استیفاء میں اس حکم کا سبب ذکر نہیں ہوتا جس کا ماقبل جملہ میں ذکر کیا گیا ہوتا ہے صرف حکم ذکر ہوتا ہے، دوسری صورت میں سبب بھی ذکر ہوتا ہے یعنی پہلی صورت دعویٰ محض کی ہے اور دوسری دعویٰ مع دلیل کی ہے اور دعویٰ محض سے دعویٰ مع دلیل ابلغ ہے۔

تیسری بات یہ سمجھیں کہ ضمیر اس چیز کی ذات پر دلالت کرتی ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہوتا ہے اور اسم اشارہ ذات موصوف بالاوصاف پر مع اوصاف دلالت کرتا ہے۔

اب معنف بضم نون کی بات سمجھیں، فرماتے ہیں اولانك علی ہدیٰ من رہم الخ میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں اول: یہ کہ اس کا ماقبل سے تعلق ہو دوم یہ کہ تعلق نہ ہو، اگر ماقبل سے تعلق ہو تو وہ جب ہے موصولین میں سے کسی ایک کو المتقین سے الگ مانیں اس صورت میں وہ موصول مبتداء اور اولانك الایہ خبر ہو کر محلاً مرفوع ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلا الذین یؤمنون بالغیب المتقین سے الگ ہو تو دوسرا والذین پہلے پر معطوف ہوگا اور معطوف و معطوف علیہ ملکر مبتداء اور اولانك الایہ خبر، پھر مبتداء و خبر ملکر جملہ اسمیہ مستانہ ہوگا اور چونکہ الذین سے صفات ذکر ہیں اس لئے استیفاء باعادة صفة المستوف عنه کے قیل سے ہوگا اور اوپر کی تفصیل کے مطابق سائل کے سوال کا جواب ہوگا گویا سائل نے ہدیٰ للمتقین سن کر کہا قرآن مجید کے ہدایت ہونے کی تخصیص متقین کے ساتھ کس سبب سے کی گئی ہے؟ جواب دیا گیا الذین یؤمنون بالغیب الایہ یعنی ان کی تخصیص اس لئے ہے کہ وہ ایمان اور اعمال صالحہ پر کار بند ہیں اور ہدایت اور فلاح کامل حاصل کرنے والے ہیں اس لئے قرآن مجید کی ہدایت کو ان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اور اگر پہلا الذین تو المتقین سے متصل ہو دوسرا والذین الگ ہو تو اولانك دوسرے والذین کی خبر ہوگی اور وہ مبتداء ہوگا اس صورت میں اولانك ماقبل الذین سے ملکر جملہ مستانہ نہیں بنے گا بلکہ غیر مؤشیں اہل کتاب پر تعریض ہوگی جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے،

تیسری صورت یہ ہے کہ اولانك کا ماقبل کے کسی الذین سے تعلق نہ ہو اس صورت میں اولانك مبتداء اور اگلا حصہ خبر ہوگا اور یہ جملہ مستانہ ہوگا اور جملہ مستانہ کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس کا کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور استیفاء کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی صورت بھی بن سکے گی کہ یہ سائل کے سوال کا جواب ہو کہ جب اللہ تعالیٰ نے ہدیٰ للمتقین الایات فرمایا تو سوال ہوا کہ ان صفات کے موصوف لوگوں کو ہدایت کے ساتھ خاص کرنے کا سبب کیا ہے؟ تو چونکہ اولانك اسم اشارہ سے موصوف مع صفات پر دلالت ہوتی ہے تو اولانك سے جواب دیا گیا کہ یہی صفات ہی تو ان کے ہدایت پر فائز ہونے کا سبب ہیں گویا سائل نے صفات مذکورہ سے غافل ہو کر سوال کیا ہے اور اس کے دل میں ان صفات کی عظمت نہ تھی اولانك نے جواب کے ذریعے صفات مذکورہ کی عظمت اس کے سامنے ظاہر کی گئی ہے اور چونکہ اولانك اسم اشارہ سے موصوف مع صفت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس لئے یہ استیفاء باعادة صفة المستوف عنه ہے۔

اور اولانک میں استیفاء کی تیسری صورت بھی ہو سکتی ہے کہ گویا سائل نے نہ سبب خاص پوچھا نہ سبب عام بلکہ مذکورہ صفات سن کر سوال کیا کہ ان صفات کے اختیار کرنے کا نتیجہ اور فائدہ کیا ہوگا؟ یہ غیر سبب کا سوال ہے تو اولانک سے جواب دیا گیا کہ جناب: ان کے دو فائدے ہیں ایک دنیا میں اور وہ ہے ہدایت پر ہونا دوسرا آخرت میں اور وہ فلاح کامل حاصل ہونا ہے۔

وَمَعْنَى الْإِسْتِعْلَاءِ فِي هُدًى تَمَثِيلُ تَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْهُدَى وَاسْتِقْرَارِهِمْ عَلَيْهِ
اور علیٰ ہدیٰ میں استعلاء کی مراد ان حضرات کے ہدایت پر تمکن اور استقرار کو اس شخص کے حال کے ساتھ مثال دینا ہے جو کسی شے کے اوپر بیٹھ
بِحَالٍ مَنْ اِعْتَلَى الشَّيْءَ وَرَكِبَهُ وَقَدَّصَرَ حَوَائِجَهُ فِي قَوْلِهِمْ اِمْتَلَى الْجَهْلُ وَالْغَوَى وَاقْتَعَدَ
اور سوار ہو اور عربوں نے اس کی تصریح کی ہے ان مثالوں میں فلاں نے جہالت اور گمراہی کو سواری بنایا اور فلاں ہوئی
غَارِبَ الْهُوَى
کی کوہان پر جا بیٹھا۔

تفسیر: اس عبارت میں علیٰ پر بحث فرمائی ہے لفظ علیٰ استعلاء کیلئے ہوتا ہے اور جس پر داخل ہو وہ مستعلیٰ علیہ کہلاتا ہے اور علیٰ سے پہلے جن کا ذکر ہوتا ہے اور اس کے استعلاء کا جانا مقصود ہوتا ہے وہ مستعلیٰ کہلاتا ہے جیسے مستعلیٰ حسی ہوتا ہے مستعلیٰ علیہ بھی حسی اور ذی جسم ہوتا ہے جیسے زید علی الفرس میں فرس اور زید علی السطح میں چھت حسی مستعلیٰ علیہ ہیں یہاں آیت میں ہدیٰ مستعلیٰ علیہ تو ہے لیکن حسی چیز نہیں ہے بلکہ معنوی چیز ہے اس لئے یہاں حقیقی استعلاء نہیں ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تمثیل اور استعارہ ہے یعنی حقیقتیں جو ہدایت پر مستقر و متمکن ہیں ان کے ہدایت پر ہونے کو سمجھانے کیلئے علی استعمال کرتے ہوئے راکب کے مرکوب پر سوار ہونے کے ساتھ مثال دی ہے اور جو علیٰ استعلاء حقیقی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کو بطور استعارہ جمعہ کے استقرار علیٰ الہدیٰ کیلئے استعمال کیا گیا جس سے اشارہ ہے کہ جس طرح سوار کو اپنی سواری پر قبضہ و تمکن ہوتا ہے ایسے ہی حقیقتیں کو ہدایت پر تمکن کامل حاصل ہے، رہی یہ بات کہ کیا الہی عرب ایسا کرتے ہیں کہ معنوی چیز کیلئے وہی لفظ بولیں جو حسی چیز کیلئے بولتے ہوں؟ تو مصنف علیہ السلام نے فرمایا ہاں الہی عرب ایسا کرتے ہیں مثلاً "امتلى الجهل والغوى" فلاں نے جہل و گمراہی کو سواری بنایا یہاں استعلاء جو حسی چیز کیلئے ہوتا ہے جہل و گمراہی جیسی معنوی چیز کیلئے بولا گیا "اقتعد غارب الهوى" ہوی کی کوہان پر جا بیٹھا اقتعاد حسی چیز پر ہوتا ہے اور غارب بھی حسی چیز اونٹ کی ہوتی ہے مگر دونوں ہوی معنوی چیز کیلئے استعمال ہوئے ہیں ایسے ہی علیٰ جو مستعلیٰ علیہ حسی کیلئے ہوتا ہے معنوی چیز کیلئے استعمال ہوا۔

فائدہ: استعارہ میں لفظ مستعار اگر اسم جنس ہو یعنی وہ لفظ جو جو اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے مستقل بالمفہوم ہو تو وہ استعارہ اصلہ کہلاتا ہے اور اگر لفظ مستعار غیر اسم جنس ہو یعنی اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل بالمفہوم ہو جیسے فعل اور حرف ہے اس صورت میں استعارہ جمعہ ہوگا یہاں آیت میں لفظ مستعار علیٰ حرف ہے اس لئے یہاں استقرار علیٰ الہدیٰ کیلئے علیٰ کا استعمال بطور استعارہ جمعہ ہے۔

وَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاحِ الْفِكْرِ وَإِدَامَةِ النَّظْرِ فِيمَا نَصِبَ مِنَ الْحُجَجِ وَالْمُوَاطَّئَةِ

اور یہ (ہدایت پر تمکین و استقرا) حاصل ہوتا ہے قوت فکر کو قائم کردہ دلائل قدرت میں مشغول رکھنے اور قوت نظر کو دائما استعمال کرنے سے اور اعمال میں

عَلَى مُحَاسَبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ

نفس کا محاسبہ کرتے رہنے سے۔

تشریح: مذکورین موصوفین بالصفات کے متعلق جو ممکن علی الہدایت ہونا ذکر ہوا اس پر سوال ہوا کہ اگر کوئی شخص ان حضرات کی طرح ممکن علی الہدایت ہونا چاہے تو کیا کرے؟ یہاں سے اس کا طریقہ ذکر فرمایا کہ ممکن علی الہدایت دو باتوں سے حاصل ہوتا ہے اول قوت اعتقادیہ و نظریہ کی مضبوطی سے دوم قوت عملیہ کی مضبوطی سے قوت اعتقادیہ کی مضبوطی ان دلائل میں بکثرت غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی وحدانیت پر دال ہیں جیسے دلائل نفسی جن کا اپنی جان سے تعلق ہے اور دلائل ارضی جو زمین میں ہیں اور دلائل سماوی جن کا آسمان سے تعلق ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ان فی خلق السموات والارض الی قولہ لَا تَبَاتُ الْقَوْمَ يَعْقِلُونَ میں ذکر فرمایا، اور قوت عملیہ عمل میں اپنے نفس کا محاسبہ کرتے رہنے سے مضبوط ہوتی ہے کہ ہر روز سوچے کتنے نیک عمل ہوئے اور کتنے بد عمل، پھر نیک عمل پر دوام اور اضافہ کرے اور بد عمل چھوڑے اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے و نَسْطَرُ نَفْسٍ مَّا قَدَّمْتُ لَعْنَةٍ مِّنْ كَيْدٍ میں کیا ہے۔

وَنُجْرُهُدَىٰ لِلْعَظِيمِ فَكَأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يَبْلُغُ كُنْهَهُ وَلَا يَقَادَرُ قُدْرَتَهُ وَنَظِيرُهُ

اور ہدیٰ نکرہ لایا گیا تعظیم کیلئے گویا اس کے ذریعہ ہدایت کی ایسی قسم مراد لی گئی ہے جس کی حقیقت تک نہیں پہنچا جاسکتا اور اس کے مقام کا اندازہ نہیں

قَوْلُ الْهَدَلِيِّ

کیا جاسکتا، اس کی نظیر ہدیٰ کا قول ہے

عَلَى خَالِدٍ لَّقَدْ وَقَعْتُ عَلَى لَحْمٍ

فَلَا وَ أَبِي الطَّيْرِ الْمُرَبَّةِ بِالضُّحَى

والے پرندوں کے باپوں کی بھینسا وہ بڑے گوشت پر گرے ہیں،

انکی بات نہیں ہے قسم ہے چاشت کے وقت خالد پر چڑھائی کرنے

تشریح: کسی کلمہ کی تنکیر کی وجہ اس کو مبہم رکھنا ہوتا ہے اور اس ابہام میں کئی غرضیں ہوتی ہیں کبھی اظہار عظمت اور کبھی اظہار حقارت مقصود ہوتی ہے کہ یہ چیز اتنی عظیم الشان ہے کہ اس کی حقیقت تک نہیں پہنچا جاسکتا، یا اتنی حقیر ہے کہ بیان میں لائے جانے کے قابل نہیں ہے اظہار عظمت یا اظہار حقارت کی غرض قرآن سے معلوم ہوگی مثلاً مقام مدح میں تنکیر و ابہام اظہار عظمت کیلئے اور موقع ذم میں اظہار حقارت کیلئے ہوگا، تو یہاں ہدیٰ نکرہ لایا گیا چونکہ مقام مدح ہے اس لئے یہ تنکیر تعظیم کیلئے ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کی نظیر کے طور پر بزل کا شعر پیش کیا ہے جس میں لحم کی تنکیر اظہار عظمت کیلئے ہے کہ وہ پرندے خالد کے گوشت پر گرے جو عظیم گوشت ہے۔

وَأَكَّدَ تَعْظِيمَهُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا نَحْنُ وَالْمَوْفِقُ لَهُ

اور ہدیٰ کی تعظیم کو اس سے مؤکد کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ اس کے عطا کرنے والے اور توفیق دینے والے ہیں۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال: یہ ہوا کہ جب تنکیر تعظیم کا فائدہ دے رہی ہے اور اس سے ہدایت کا عظیم

ہونا معلوم ہو رہا ہے اور عظیم ہدایت اللہ تعالیٰ کے سوا سے نہیں ہو سکتی تو تکبیر سے ہی ہدایت عظیمہ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا معلوم ہوا پھر من رہم کہنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ یہی فائدہ اس کے بغیر حاصل ہو رہا تھا؟

جواب: دیا کہ یہ درست ہے کہ تکبیر سے ہدایت کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا ظاہر ہوتا ہے مگر پھر بھی تحصیل حاصل نہیں ہے کیونکہ من رہم میں ہدایت کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوئی اور اللہ تعالیٰ عظیم ذات ہے اور عظیم کی طرف نسبت سے منسوب شئی میں عظمت آتی ہے تو من رہم سے بھی ہدایت کی عظمت ظاہر ہو کر ہدیٰ کی تکبیر کی تاکید ہو گئی اور تاکید بے فائدہ نہیں ہوتی تو من رہم بے فائدہ نہیں ہے۔

وَقَدْ أُذْغِمَتِ النُّونُ فِي الرَّاءِ بَغْنَةً وَبَغِيرَ غَنَةٍ

اور تحقیق نون کا راء میں غنہ کے ساتھ بھی اور بغیر غنہ کے بھی ادغام کیا گیا ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے من رہم میں دو قراتیں ذکر کیں اول یہ کہ من کی نون کو راء میں غنہ کے ساتھ مل کر دوں بغیر غنہ کے نون کا راء میں ادغام کریں، ایک تیسری قرأت قالون اور یعقوب کی ادغام نہ کرنا اور نون کو ظاہر کر کے پڑھنا ہے مگر وہ مشہور نہ تھی اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی۔

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، كُرِّفِيهِ اسْمُ الْإِشَارَةِ تَنْبِيْهَا عَلَىٰ أَنَّ إِتِّصَافَهُمْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ

اور وہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں کہ اس میں اسم اشارہ کو کر لایا گیا اس پر تنبیہ کیلئے کہ ان صفات کے ساتھ ان کا موصوف ہونا ہی ہر دو جملوں

يَقْتَضِي كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْاَلْتَرَتَيْنِ وَأَنَّ كَلَامَهُمَا كَافٍ فِي تَمْيِيزِهِمْ بِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ

کا مقتضی ہے اور یہ کہ ان دونوں سے ہر ایک اپنے ذریعے متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے۔

تفسیر: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال ہوا کہ ہدایت پر ہونا اور فلاح کامل حاصل ہونا یہ متقین کے مذکورہ صفات سے موصوف ہونے کا نتیجہ ہے تو جب اولئك علی ہدیٰ من رہم اور ہم المفلحون دونوں کا مصداق ایک ہی قسم کے لوگ ہیں تو ایک بار اولئك اسم اشارہ کے بعد دوبارہ ہم المفلحون کے شروع میں اولئك لانے کی ضرورت نہ تھی تو کیوں لایا گیا؟

جواب: اگر دوبارہ اولئك نہ لایا جاتا تو وہم ہوتا کہ شاید ہدایت پر ہونا اور فلاح کامل دونوں کا مجموعہ متقین کے ساتھ خاص ہے مگر ہر ایک الگ الگ غیر متقین کیلئے بھی ہو سکتا ہے تو چونکہ اسم اشارہ ذات مع صفات کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو دوبارہ اولئك لاکر اشارہ فرمایا کہ ہدایت پر ہونا بھی متقین کے ساتھ خاص ہے اور فلاح کامل ہونا بھی ان کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ مجموعہ ان کے ساتھ خاص ہے اور ان دونوں کے ذریعے متقین غیر متقین سے ممتاز ہیں۔

وَوَسَطَ الْعَاطِفُ لِاخْتِلَافِ مَفْهُومِ الْجُمْلَتَيْنِ هُنَابًا خِلَافِ قَوْلِهِ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ

یہاں دونوں کے درمیان حرف عطف لایا گیا کیونکہ دونوں جملوں کا مفہوم مختلف ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول اولئك كالانعام بل هم اضل

اضل اولئك هم الغافلون فَإِنَّ التَّسْجِيلَ بِالْغَفْلَةِ وَالتَّشْبِيْهَ بِالْبَهَائِمِ شَيْءٌ وَاحِدٌ فَكَانَتْ

اولئك هم الغافلون کے کیونکہ غفلت کا حکم لگنا اور جانوروں کے ساتھ تشبیہ ایک ہی بات ہے تو دوسرا جملہ پہلے کیلئے مقرر ثابت کرنے والا

الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ مُقَرَّرَةٌ لِلأُولَى فَلَا يُنَاسِبُ الْعُطْفُ

ہے تو حرف عطف لانا مناسب نہ ہوا۔

تشریح: یہ عبارت بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال ہوا کہ اس آیت میں پہلے اولانک اور دوسرے اولانک کے درمیان حرف عطف لایا گیا ہے جبکہ دونوں کا مشارالہ اور محکوم علیہ ایک لوگ ہیں لیکن ایک دوسری آیت میں کافروں کا ذکر ہے اولانک کا لانعام بل ہم اضل اولانک ہم الغافلون اس میں دونوں اولانک کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا جبکہ یہاں بھی محکوم علیہ ایک ہے تو وجہ فرق کیا ہے؟

جواب: جہاں دو جملوں میں کمال اتصال ہو وہاں دونوں کے درمیان حرف عطف لانے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ لانا مناسب ہوتا ہے لیکن جہاں کمال اتصال نہ ہو وہاں حرف عطف لانا مناسب ہوتا ہے، جو آیت کافروں سے متعلق ہے اس کے دونوں جملوں میں کمال اتصال ہے اولانک کا لانعام بل ہم اضل میں کفار کو بہائم سے تشبیہ غفلت میں ہے کہ چوپاؤں کی طرح یہ لوگ غافل ہیں اور اولانک ہم الغافلون میں بھی ان کی غفلت ذکر ہوئی تو دونوں مفہوماً ایک ہوئے ثانی اول کیلئے ہمزہ تاکید کے ہے اور مؤکد تاکید میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں حرف عطف لانے کی ضرورت نہ تھی اس کے برعکس اولانک علی ہدیٰ من ربہم واولانک ہم المفلحون میں دونوں جملوں میں مفہوماً فرق ظاہر ہے کہ ایک میں ہدایت پر ہونا اور دوسرے میں فلاح کامل ذکر ہے جبکہ دونوں کا محل بھی الگ الگ ہے کہ ہدایت کا تعلق دنیا سے ہے اور فلاح کامل کا تعلق آخرت سے ہے، تو دونوں میں کمال اتصال ہوا جس کے مناسب عطف لانا تھا اس لئے دونوں آجوں میں فرق کیا گیا ہے۔

وَهُمْ فَصْلٌ يُفَصِّلُ الْخَبَرَ عَنِ الصِّفَةِ وَيُؤَكِّدُ النِّسْبَةَ وَيُفِيدُ اخْتِصَاصَ الْمُسْنَدِ بِالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ

اور ہم ضمیر فصل ہے جو خبر کو صفت سے علیحدہ کرتا ہے اور نسبت کی تاکید کرتا ہے اور مسند کے مسند الیہ کے ساتھ خاص ہونے کا فائدہ دیتا ہے

أَوْ مُبْتَدَأً وَ الْمُفْلِحُونَ خَبْرٌ وَالْجُمْلَةُ خَبْرٌ أَوْلَانِكَ ،

یا ہم مبتداء ہے اور المفلحون خبر ہے اور سارا جملہ مگر اولانک کی خبر ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ہم کو صرف فصل فرمایا وجہ یہ ہے کہ ضمیر فصل سے متعلق دو قول ہیں ایک: یہ کہ یہ اسم ہے دوسرا: یہ کہ حرف ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف فصل فرما کر ان دو قولوں میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا آیت میں ہم کے متعلق دو قول ہیں اول یہ کہ یہ ہم محض ضمیر فصل ہے اس صورت میں ہم کا کوئی محل اعراب نہیں ہے دوسرے یہ کہ ہم مبتداء اور المفلحون اس کی خبر ہے مبتداء خبر مگر جملہ اسمیہ ہو کر اولانک مبتداء کی خبر ہے اس صورت میں مبتداء ہونے کی وجہ سے ہم محل رفع میں اور مرفوع ہے، جب ہم ضمیر فصل ہو تو یہاں اس کے لانے کا کیا فائدہ ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین فائدے بیان فرمائے ہیں

① اگر ہم نہ ہوتا اور اولانک المفلحون ہوتا تو جیسے یہ ممکن تھا کہ اولانک مبتداء اور المفلحون خبر ہے اسی طرح یہ وہم بھی ہو سکتا تھا کہ شاید اولانک موصوف اور المفلحون اس کی صفت ہے ہم ضمیر لانے سے یہ وہم دور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ المفلحون خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ ہم خبر کو صفت سے الگ کر دیتی ہے اور ما بعد کا خبر ہونا متعین کر دیتی ہے

② المفلحون خبر کی اولانک کی طرف نسبت ہے جیسا کہ ہر خبر مبتداء کی طرف منسوب ہوا کرتی ہے یہ ہم خبر کی اس نسبت کو مؤکد کرتی ہے کیونکہ نسبت میں تکرار سے تقریر اور تاکید حاصل ہوتی ہے ہم کے آنے سے المفلحون کی نسبت اولاً ہم کی طرف ہے اور ہم اور اولانک کا مصداق چونکہ ایک ہے تو ہم کے ذریعے بھی نسبت اولانک کی طرف بھی ہے تو ایک ہی قسم کے مبتداء کی طرف خبر کی نسبت و دفعہ ہوئی ہم کی طرف ہو کر اور خود اولانک کی طرف ہو کر تو ہم نے تکرار نسبت سے تاکید و تقریر نسبت کا فائدہ دیا۔

③ خبر جب معرف باللام ہو تو الف لام کے داخل ہونے سے اس خبر کے مبتداء پر منحصر ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور ہم ضمیر اسی خبر کی تاکید کا فائدہ دیتی ہے۔

وَالْمُفْلِحُ بِالْحَاءِ وَالْجِيمِ الْفَائِزُ بِالْمَطْلُوبِ كَأَنَّهُ الَّذِي انْفَتَحَتْ لَهُ وَجُوهُ الظُّفْرِ، هَذَا

اور مفلح حاء اور جیم کے ساتھ مقصود میں کامیاب کو کہتے ہیں گویا کہ اس کیلئے کامیابی کے راستے کھلتے گئے، یہ ترکیب اور جو کلمہ بھی مفلح کے ساتھ فاء

الترکیب وَالْفَتْحُ وَمَا يَشَارِكُهُ فِي الْفَاءِ وَالْعَيْنِ نَحْوُ فَلَقٍ وَفَلَدٌ وَفَلَى يَدُلُّ عَلَى الشَّقِّ وَالْفَتْحِ

اور عین کلمہ میں شریک ہو جیسے فلق اور فلاد اور فلی وہ پھن اور کھلنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تکثر یح: فرما رہے ہیں کہ مفلح حاء کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ دونوں صورتوں میں معنی ایک ہوتا ہے یعنی مطلوب میں کامیاب شخص الفتح کا اصل معنی فتح کھولنا مگر مقصود میں کامیاب شخص کو بھی مفلح کہتے ہیں مناسبت یہ ہے کہ گویا جو مقصود میں کامیاب ہو گیا اس کیلئے کامیابی کے راستے کھلتے گئے، اس کے بعد مصنف علیہ السلام نے ایک اصول بتایا کہ تلاش سے آپ کو معلوم ہوگا کہ جو کلمات فاء و عین کلمہ میں مفلح کے ساتھ شریک ہیں یعنی ان کا فاء کلمہ فاء اور عین کلمہ لام ہے ان میں کھلنے اور پھن کا معنی ہوگا مثلاً فلق الصبح بمعنی صبح پھوٹی فلاد بمعنی کاٹا (جس سے پھن ہوتا ہے) فلی بمعنی سر کے بال کھول کر جوئیں تلاش کیں تو ان کلمات میں کھولنے کا اور پھن کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

وَتَعْرِيفُ الْمُفْلِحِينَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمُتَّقِينَ هُمُ النَّاسُ الَّذِينَ بَلَغَتْ أَنَّهُمُ الْمُفْلِحُونَ

اور مفلحون کا معرف ذکر کرنا اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہی ہیں جن کے متعلق آپ تک یہ بات پہنچی ہے کہ وہ آخرت میں کامیاب

فِي الْآخِرَةِ أَوْ الْإِشَارَةِ إِلَى مَا يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ مِنْ حَقِيقَةِ الْمُفْلِحِينَ وَخُصُوصِيَّاتِهِمْ

ہوں گے یا مفلحین کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی طرف اشارہ ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے۔

تکثر یح: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے سوال: ہوا کہ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب اس کے مصداق کا ذکر پہلے ہو گیا ہو یہاں مفلحین کا پہلے کچھ ذکر نہیں ہوا تو معرفہ بہ الف لام کیوں لایا گیا؟

جواب: المفلحون کے الف لام میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ عہد خارجی کا ہو دوم یہ کہ جنس کا ہو، عہد خارجی کا اس وقت ہوگا جب مخاطب ایسا آدمی ہو جو جانتا ہو کہ دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں اول دنیا میں تقویٰ و پرہیزگاری سے موصوف لوگ دوسرے آخرت میں فلاح و کامیابی حاصل کرنے والے لوگ، یہ مخاطب ان دو قسموں سے واقف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ آخرت میں فلاح پانے والے وہی

دنیا کے متقی ہیں یا متقی اور ہیں اور فلاح والے ان کے علاوہ کوئی لوگ ہوں گے، تو المفلحون معروفہ بالف لام لا کر اس کو سمجھایا گیا کہ جن کو تو فلاح والا جاتا ہے وہ وہی ہیں جو دنیا میں متقی ہیں ان کے علاوہ کوئی دوسرے لوگ نہیں ہیں، تو چونکہ ان مفلحین کو مخاطب جاتا تھا اس لئے مفلحون معروفہ لایا گیا ہے۔ اور اگر الف لام جنس کا ہو تو المفلحون کو الف لام سے معروفہ لانے سے محسین کی جنس و حقیقت کی طرف اشارہ ہے اور ان کی جنس و حقیقت کا علم الذین یؤمنون بالغیب الایہ سے ان کی خصوصیات کے بیان سے ہو چکا ہے اور ہر ایک ان کو جاتا ہے تو جنس فلاح مذکورہ صفات والے متقین میں منحصر ہوگی

سوال: پھر اس صورت میں مطلب یہ نکلا کہ جن میں مذکورہ صفات مکمل ہوں وہی فلاح حاصل کریں گے تو تارک نماز اور ذکوۃ نہ دینے والے مؤمنین فلاح حاصل کرنے والے نہیں ہوں گے حالانکہ وہ بھی مفلحین میں داخل ہیں؟

جواب: اس صورت میں فلاح کامل کی جنس کا مذکورہ صفات والے متقین میں حصر ہوگا مطلق فلاح کا حصر نہیں ہوگا تو تارک صلوۃ وغیرہ مؤمنین کو بھی فلاح حاصل ہوگی مگر فلاح کامل حاصل نہیں ہوگی یعنی جنت کا دخول اولیٰ مذکورہ صفات سے حاصل ہوگا ان صفات سے خالی مؤمنین کو دخول اولیٰ حاصل ہونے کا قانون نہیں ہے۔

تَبِيْهُ: تَامَلْ كَيْفَ نَبَّهَ سُبْحَانَهُ عَلَى اخْتِصَاصِ الْمُتَّقِيْنَ بِنَيْلِ مَا لَا يَنَالُهُ اَحَدٌ مِّنْ وَّجُوْهِ شَتَّىٰ

غور کرو اللہ تعالیٰ نے کیسے متعدد طریقوں سے تنبیہ کی ہے اس پر کہ متقین ان درجات و صفات کے حاصل کرنے کے ساتھ خاص ہو گئے جن کو کسی اور نے

بَنَاءُ الْكَلَامِ عَلَى اِسْمِ الْاِشَارَةِ لِلتَّعْلِيْلِ مَعَ الْاِيْجَازِ وَتَكْرِيْرُهُ وَتَعْرِيفُ الْخَبْرِ وَتَوْسِيْطُ

حاصل نہیں کیا مثلاً کلام کی بناء اسم اشارہ سے کرنا علت بنانے کیلئے ساتھ اختصار بھی ہے اور اسم اشارہ تکرار ہے اور خبر معروفہ لائی گئی اور درمیان میں ضمیر فصل

الْفَصْلِ لِاِظْهَارِ قَدْرِهِمْ وَالتَّرْغِيْبِ فِيْ اِقْتِصَاءِ اَثَرِهِمْ ،

ہے جس سے ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور ان کے نشان قدم پر چلنے کی ترغیب ہے،

تشریح: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اولانک علیٰ ہدٰی من رہم و اولانک ہم المفلحون میں مختلف

طرح کی تاکید اور کلمات حصر سے ظاہر فرمایا کہ متقین ان مخصوص چیزوں کے ساتھ خاص ہیں جو دنیا و آخرت میں ان کو حاصل ہو گئیں

دوسرا کوئی ان کے ساتھ شریک نہیں ہے وہ مختلف طریقے یہ ہیں ① اسم اشارہ پر کلام مبنی کی گئی جس کا اشارہ الیہ موصوف مع صفات

ہوتا ہے تو اولانک پر حکم مبنی کرنا اشارہ ہے کہ فلاح متقین کے ساتھ خاص ہے اور تخصیص کی علت وہی اوصاف ہیں جو پہلے ذکر ہوئے

ہیں اور صرف اسم اشارہ نے اختصار کے ساتھ اس سب کا مقصد پورا کیا ② اسم اشارہ مکرر لایا گیا جس کے تکرار پر تقریر ہو چکی ہے ③

خبر کو معروفہ لایا گیا جس سے مبتداء پر حصر کا فائدہ حاصل ہے ④ ضمیر فصل کا درمیان میں آنا بھی اس حصر و اختصار کی تاکید کا فائدہ

دیتا ہے ان سب کی تشریح اوپر گذر گئی، ان مختلف طریقوں سے متقین کے اختصار سے مقصود ان کے بلند درجہ کا اظہار ہے اور دوسروں

کو ان حضرات کی پیروی کی ترغیب مقصود ہے۔

وَقَدْ تَشَبَّهَتْ بِهٖ الْوَعِيْدِيَّةُ فِيْ خُلُوْدِ الْفُسَّاقِ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ وَرُدُّبَانَ الْمُرَادِ

اور متقین اس سے وعید یہ نے اہل قبلہ فاسقوں کے عذاب میں ہمیشہ رہنے پر استدلال کیا ہے لیکن اس کو رد کیا گیا کہ محسین

بِالْمُفْلِحِينَ الْكَامِلُونَ فِي الْفَلَاحِ وَيَلْزَمُهُ عَدَمُ كَمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَيْسَ عَلَى صِفَتِهِمْ

سے مراد فلاح میں کامل لوگ ہیں جس سے اس شخص کیلئے فلاح کامل نہ ہونا لازم آتا ہے جو متقین کی صفت پر نہ ہو اور ایسے شخص کیلئے بالکلیہ فلاح

لَا عَدَمُ الْفَلَاحِ لَهُ رَأْسًا

نہ ہونا لازم نہیں آتا۔

تکثیر ریح: وعید یہ سے مراد معتزلہ اور خوارج ہیں جو وعیدوں میں سخت ہیں یہاں چونکہ مبتداء کی خبر المفلحون معرزلان کی اور خبر معرفہ ہونے کی صورت میں خبر کا مبتداء پر حصر ثابت ہوتا ہے تو اس سے معتزلہ نے استدلال کیا کہ چونکہ فلاح کا حصر مذکور صفات کے حامل متقین ہیں اس لئے تارک نماز اور تارک زکوٰۃ وغیرہ مؤمنین کو فلاح حاصل نہ ہوگی لہذا وہ ہمیشہ کے دوزخی ہوں گے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس استدلال کو ذکر کر کے جواب دیا کہ یہاں مفلحین میں فلاح سے فلاح کامل مراد ہے تو مذکورہ صفات والے متقین میں حصر فلاح کامل کا ہے جس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جن مؤمنین میں مذکورہ سب صفات نہ ہوں اور بعض ہوں بالکل فلاح نہ پائیں گے ہاں یہ ثابت ہوا کہ ان کو فلاح کامل حاصل نہ ہوگی یعنی جنت کا دخول اولی نہ ملے گا مگر کبھی توجہ میں ضرور جائیں گے ہمیشہ جہنم میں نہ رہیں گے،

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا: لَمَّا ذَكَرَ خَاصَّةً عِبَادَهُ وَخَالِصَةً أَوْلِيَاءَهُ بِصِفَاتِهِمُ الَّتِي أَهْلَتْهُمْ الْهُدَى

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے خاص بندوں اور مخلص اولیاء کا ان صفات کے ساتھ ذکر کیا جن صفات نے ان کو ہدایت اور فلاح کامل پایا

وَالْفَلَاحَ عَقِبَهُمْ بِأَضْدَادِهِمُ الْعُتَاةَ وَالْمُرْدَةَ الَّذِينَ لَا يَنْفَعُهُمُ الْهُدَى وَلَا تُغْنِي عَنْهُمْ

توان کے بعد ان کے مخالف لوگوں یعنی نافرمان اور ان سرکشوں کا ذکر کیا جن کو ہدایت نے نفع نہیں دیا اور معجزات اور دلائل

الآيَاتِ وَالنُّذُرِ

والوں نے فائدہ نہ دیا۔

تکثیر ریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان الذين كفروا کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا کہ قرآن مجید کی جس ہدایت کا ذکر ہوا تھا متقین کو اس ہدایت نے فائدہ دیا کہ دنیا میں مہدی ہوئے اور آخرت میں مفلح ہوئے تو پہلے ان متقین کا ذکر ہوا اب ان کے برخلاف ان کافروں کا ذکر ہے جن کو قرآنی ہدایت اور پیغمبرانہ معجزات و دلائل نے کچھ نفع نہ دیا یعنی انہوں نے ان سے نفع حاصل نہ کیا کیونکہ شیء مضد سے بچائی جاتی ہے۔

وَلَمْ يُعْطَفْ قِصَّتُهُمْ عَلَى قِصَّةِ الْمُؤْمِنِينَ كَمَا عُطِفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

اور کافروں کے قصے کہنہ مؤمنین کے قصے پر عطف نہیں کیا گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ان الأبرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم میں عطف

وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ لِتَبَايُنِهِمَا فِي الْغَرَضِ فَإِنَّ الْأُولَى سَيَقْتُ لِدِكْرِ الْكِتَابِ وَبَيَانِ

کیا گیا ہے کیونکہ دونوں کی غرض میں فرق ہے اس لئے کہ پہلا حصہ کتاب اللہ کے ذکر اور اس کی شان کے بیان کیلئے تھا اور دوسرا حصہ کافروں کی سرکشی

شَابِهَ وَالْآخَرَى مَسْوُوقَةٌ لِشَرْحِ تَمَرُّدِهِمْ وَإِنْهُمَا كِهْمٌ فِي الضَّلَالِ

اور گراہی میں ان کے انہماک کی وضاحت کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال ہوا کہ قرآن مجید میں دوسری جگہوں میں مؤمنین اور کفار اور ان کے انجام کا ذکر ہوا درمیان میں حرف عطف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے مثلاً ان الابرار لقی نعیم وان الفجار لقی جحیم وغیرہ میں درمیان میں حرف عطف آیا ہے تو یہاں پہلے متقین اور ان کے انجام کا ذکر ہوا اب کافروں اور ان کے انجام کا ذکر ہے درمیان میں حرف عطف کیوں نہیں لایا؟

جواب: جہاں تناسب فی الغرض ہو وہاں عطف کیا جاتا ہے اور جہاں تناسب فی الغرض نہ ہو وہاں عطف نامناسب ہے ان الابرار لقی نعیم وان الفجار لقی جحیم وغیرہ آیات میں تناسب فی الغرض ہے کیونکہ غرض دونوں جماعتوں کا انجام بیان کرنا ہے جبکہ یہاں دونوں کی غرضیں مختلف ہیں کہ ان الدین کفروا سے پہلے اتم ذالک الکتاب سے المفلحون تک قرآن مجید کی شان ہدایت ہونا اور کامل ہونا بیان ہے ضمان لوگوں کا ذکر ہوا جن کو قرآن مجید کی ہدایت سے فائدہ حاصل ہوا تو وہ بھی کتاب اللہ کے ہدایت ہونے کا بیان ہے ان الدین کفروا سے غرض کافروں اور ان کے انجام کا ذکر ہے جس کا قرآن مجید کی شان سے کچھ تعلق نہیں ہے تو دونوں کی غرض الگ ہونے کی وجہ سے دونوں میں عدم تناسب ہے اس لئے عطف نہ کرنا ہی مناسب تھا۔

وَإِنَّ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي شَابَهَتْ الْفِعْلَ فِي عَدَدِ الْحُرُوفِ وَالْبَاءُ عَلَى الْفَتْحِ وَلِزُومِ

اور ان حروف میں سے ہے جو فعل سے مشابہت رکھتے ہیں تعداد حروف میں اور بئی بر فتح ہونے میں اور اسماء کو لازم ہونے میں

الْأَسْمَاءِ وَإِعْطَاءِ مَعَانِيهِ وَالْمُتَعَدِّيَّ خَاصَّةً فِي دُخُولِهَا عَلَى إِسْمَيْنِ وَلِذَلِكَ أُحْمِلَتْ

اور فعل والے معانی دینے میں بالخصوص فعل متعدی سے مشابہ ہیں دو اسموں پر داخل ہونے میں، اسی لئے تو ان کو فعل کامل فری

عَمَلُهُ الْفَرْعِيُّ وَهُوَ نَصَبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِي إِذَا أَبَانَهُ فَرْعٌ فِي الْعَمَلِ دَخِيلٌ فِيهِ

یعنی جزء اول کا نصب اور جزء دوم کا رفع دیا گیا ہے یہ بتانے کیلئے کہ یہ فعل کی فرع اور اس کے تابع ہیں، اور کوئی نحوی کہتے ہیں کہ خبر ان حروف کے

وَقَالَ الْكُوفِيُّونَ الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُولِهَا كَانَ مَرْفُوعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَعْدُ بَاقِيَةٍ مُقْتَضِيَةٌ لِلرَّفْعِ

داخل ہونے سے پہلے بناء بر خبریت مرفوع تھی اور خبریت جو ان کے داخل ہونے کے بعد بھی باقی ہے وہی اس کے رفع کی مقتضی ہے اصحاب (پہلے

فَضِيَّةٌ لِلِاسْتِصْحَابِ فَلَا يَرْفَعُهُ الْحُرُوفُ وَأُجِيبَ بِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مَشْرُوطٌ

والے حال پر باقی رکھنے) کے لئے لہذا یہ حروف اس کو رفع نہیں دیتے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خبریت کا رفع کا مقتضی ہونا معامل سے خالی ہونے کے

بِالتَّجَرُّدِ لِتَخْلُفِهِ عَنْهَا فِي خَبَرٍ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُولِهَا فَتَعَيَّنَ أَعْمَالُ الْحُرُوفِ ،

ساتھ مشروط ہے کیونکہ خبر کان میں اس کے خلاف ہے اور ان حروف مشبہ بہ فعل کے داخل ہونے سے تجرّد ختم ہو چکا ہے تو ان حروف کو عمل دینا متعین ہوا۔

تشریح: یہاں سے حرف ان کی بحث فرمائی ہے کہ یہ حروف مشبہ بہ فعل میں سے ہے یعنی وہ حروف جو فعل سے مشابہ ہیں اور ان

کی فعل سے مشابہت کئی وجہوں سے ہے (۱) فعل کے حروف کی جتنی تعداد ہوتی ہے اتنی تعداد حروف مشبہہ فعل کی ہوتی ہے یعنی تین حرفی اور چار حرفی ہوتے ہیں اور فعل بھی تین حرفی اور چار حرفی ہوتا ہے (۲) فعل ماضی سے مشابہت رکھتے ہیں کہ وہ بھی جی برقع ہوتا ہے اور یہ حروف بھی جی برقع ہوتے ہیں (۳) فعل لازم ایک اسم پر اور متعدی دو اسموں پر داخل ہوتا ہے یہ حروف بھی اپنے اسم چاہتے اور اسم پر داخل ہوتے ہیں جیسے فعل متعدی دو اسم چاہتا ہے ایک فاعل دوسرا مفعول ان کے بعد بھی ایک اسم ان کا اسم اور دوسرا ان کی خبر ہوتا ہے تو بالخصوص فعل متعدی سے مشابہت ہوئی (۴) ان حروف کا معنی فعل والا ہوتا ہے اِنَّ اَنْ بِمَعْنٰی حَقَّقْتُ كَاَنَّ بِمَعْنٰی شَبَّهْتُ لٰكِنْ بِمَعْنٰی اِسْتَدْرَكْتُ كَيْت بِمَعْنٰی تَعْنِيْتُ لَعَلَّ بِمَعْنٰی اَنْزَجِيْتُ ، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ان حروف کی فعل سے مشابہت ہوئی اس مشابہت کی وجہ سے ان حروف کو فعل کا عمل فرعی دیا گیا، فعل کے دو عمل ہیں ایک عمل اصلی کہ پہلے اس کا فاعل اور پھر مفعول ہوتا ہے فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتا ہے یعنی پہلے جزء کو رفع اور دوسرے کو نصب دیتا ہے دوسرا عمل فرعی ہے کہ کبھی جواز فعل کا مفعول مقدم اور فاعل مؤخر ہوتا ہے اس صورت میں پہلے جزء کو نصب اور دوسرے کو رفع دیتا ہے تو حروف مشبہہ فعل چونکہ فعل نہ تھے صرف فعل کے مشابہہ تھے اس لئے فعل کا عمل فرعی ان کو دیا گیا کہ ان کا جزء اول اسم منصوب اور جزء ثانی خبر مرفوع ہوتی ہے تاکہ معلوم ہو کہ یہ حروف عمل میں فعل کے تابع اور فرع ہیں یہ جمہور کا قول ہے کہ یہ حروف اسم میں عمل نصب اور خبر میں عمل رفع کرتے ہیں لیکن کوئی غوی حضرات کہتے ہیں کہ ان کا اپنے اسم میں عمل نصب تو مسلم ہے لیکن خبر میں یہ عمل نہیں کرتے بلکہ خبر جیسے ان کے داخل ہونے سے پہلے بناء بر خبریت مرفوع تھی اب ان کے داخل ہونے کے بعد بھی بناء بر خبریت مرفوع ہے ان حروف کے عمل کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ خبر جنس جال پر پہلے تھی اب بھی اسی حال پر ہے جس سے ظاہر ہوا کہ ان حروف نے اس میں عمل نہیں کیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس قول کو ضعیف ٹھہرانے کے لئے دلیل کا جواب یہ دیا کہ یہ درست ہے کہ ان حروف کے داخل ہونے سے خبر بناء بر خبریت مرفوع تھی لیکن خبر کا بناء بر خبر مرفوع ہونا اس وقت ہے جب کوئی عامل اس پر داخل نہ ہو تو جب عامل داخل ہوگا اس وقت اس پر اعراب چاہے رفع بھی ہو عامل کی وجہ سے ہوگا نہ کہ بناء بر خبریت کیونکہ اگر عامل کا اثر خبر پر نہ ہوتا تو جیسے بقول کوئی حضرات کے یہاں نہیں ہوا کان وغیرہ افعال ناقصہ داخل ہونے سے بھی خبر پر اثر نہ ہوتا جب کہ افعال ناقصہ داخل ہونے سے خبر منصوب ہو جاتی ہے تو جب اس پر نصب عامل کا اثر ہے تو یہاں بھی رفع عامل کا اثر ہوگا نہ کہ خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوگی۔

وَلَا تَدْرِي

اور ان کے داخل ہونے کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کو تحقق کرنا ہے اسی لئے اِنَّ سے قسم شروع کی جاتی ہے اور ان سے جوابات شروع کئے جاتے ہیں

مَعْرِضِ الشَّكِّ مِثْلُ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا اَلَمْ نَكْنَالُهُ

ایسے ہی شک کے موقع میں ذکر کی جاتی ہے جیسے ويسالونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له

فِي الْاَرْضِ ، وَقَالَ مُوسٰى يٰ اٰفِرْعَوْنُ اِنِّىْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ، قَالَ الْمُبْرِدُ قَوْلُكَ

فِي الْاَرْضِ اور قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين ، امام مبرد رحمہ اللہ فرماتے ہیں نیز قول

عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ إِنْخَبَارٌ عَنْ قِيَامِهِ وَإِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ

عبد اللہ قائم اس کے قیام سے خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے اس کے قیام کا پوچھا اور ان عبد اللہ لقائم

جَوَابٌ مُنْكَرٌ لِقِيَامِهِ

منکر قیام کا جواب ہے۔

تفسیر: ان الذین کفروا کے شروع میں جو ان ذکر ہوا اس کا کیا فائدہ ہے؟ فرماتے ہیں کہ ان سے نسبت کی تاکید اور تحقیق ہوتی ہے یعنی نسبت کو پختہ کرتی ہے جب ان کا یہ فائدہ ہے تو جہاں بھی یہ غرض ہو وہاں ان لائی جاتی ہے مثلاً قسم کے موقع میں قسم اس لئے لائی جاتی ہے تاکہ بات مؤکد ہو جائے اس لئے قسم کے موقع میں ان بھی استعمال ہوتا ہے جیسے واللہ ان زیداً لقائم یا ایسے ہی سائل جو سوال کرے تو وہ چونکہ تردد میں ہوتا ہے اس لئے بات پختہ کرنے کے لئے سوال کے جواب میں بھی ان لایا جاتا ہے جیسے یسألونک عن ذی القرنین سے سوال کا ذکر ہے اس کا جواب انا مکنا له فی الارض سے ان کے ساتھ شروع کر کے دیا گیا، ایسے ہی حکم کرنے والے سے بات کرتے ہوئے ان کے ساتھ کلام کی جاتی ہے جیسے قال موسیٰ یا فرعون ایتی رسول من رب العالمین میں ان کے ساتھ مؤکد کر کے فرعون سے کلام کی گئی ہے، معنف سبیل نے مزید تاکید کے لئے امام مبرد سے نقل پیش کیا ہے جس سے ان کا نسبت کی تاکید کے لئے ہونا ثابت ہوتا ہے کہ ابو عباس کندی نے ان سے عرض کیا کہ کلام عرب میں بہت حشو و زائد معلوم ہوتے ہیں مثلاً عبد اللہ کے لئے قیام بیان کرنے کے متعلق بھی تو عبد اللہ قائم اور بھی عبد اللہ لقائم اور بھی ان عبد اللہ لقائم کہتے ہیں کہ ان اور لام زائد بولتے ہیں جب کہ ان کے بغیر بھی یہ مفہوم ادا ہوتا ہے تو امام مبرد نے سمجھایا کہ کلام عرب میں حشونہیں ہیں حشو خود تم میں ہے الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلف ہو جاتے ہیں اگر مخاطب خالی الذہن ہو تو اس کو عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور صرف اس کے قیام کی خبر مقصود ہوتی ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے متعلق پوچھا ہو تو جواب میں ان عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور اگر مخاطب قیام عبد اللہ کا منکر ہو تو ان عبد اللہ لقائم کہتے ہیں تو دیکھیں الفاظ کا اضافہ مختلف غرضوں کو پورا کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس قول سے بھی معلوم ہوا کہ ان کا تاکید کے لئے آتا ہے کیونکہ تاکید کے موقع میں ان زیادہ کیا جاتا ہے۔

وَتَعْرِيفُ الْمُؤْصُولِ إِمَّا لِلْعَهْدِ وَالْمُرَادِ بِهِ نَاسٌ بِأَعْيَانِهِمْ كَأَبِي لَهَبٍ وَأَبِي جَهْلٍ وَالْوَلَدِ

اور الذین موصول معروف لانا یا عہد خارجی کے لئے ہے اور مراد متعین لوگ جیسے ابولہب ابو جہل اور ولید بن مغیرہ اور یہود کے علماء ہیں

بَنِ الْمُغِيرَةِ وَآخِبَارِ الْيَهُودِ أَوَّلِ الْجَنَسِ مُتَنَازِلًا مِّنْ صَّمَمٍ عَلَى الْكُفْرِ وَغَيْرِهِمْ فَخُصَّ عَنْهُمْ

یام موصول جنس کے لئے ہے تو یہ شامل ہو گا ان کو جو کفر پر مبصر ہیں اور ان کے علاوہ کو بھی شامل ہو گا پھر سوائے علیہم کی نسبت کرنے سے

غَيْرُ الْمُصَرِّينَ بِمَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ

غیر مبصر متعین ہوں گے۔

تفسیر: الذین اسم موصول الف لام تعریف کی طرح ہے تو یہاں رد احتمال درست ہیں اور دو درست نہیں ہیں یعنی عہد دہنی جس کا صدق بعض غیر متعین افراد ہوتے ہیں اور جنس مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ جنس کفر کفر نہیں کرتی افراد کفر کرتے ہیں تو اب صرف دورہ گئے

یعنی الدین یا استغراق کے لئے ہے یا عہد خارجی کے لئے ہونے کی صورت میں متعین کافر یعنی ابولہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور کفر پر مبصر علماء یہود و مراد ہوں گے، اور استغراق کی صورت میں سب کفار مراد ہوں گے لیکن الذین کفروا کی طرف سواء علیہم انذرتہم ام لم تنذرہم لایؤمنون کی نسبت کفر پر اصرار نہ کرنے والوں اور بعد میں ایمان لانے والوں کو مستثنیٰ اور خارج کرتی ہے تو غیر مبصر علی الکفر خارج ہو کر صرف مبصر الذین کفروا کا مصداق رہیں گے۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے دوسرا احتمال جنس کا ذکر فرمایا جس سے مراد جنس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ استغراق اور عموم مراد ہے۔

وَالْكَفْرُ لُغَةً سَتْرُ النِّعْمَةِ وَأَصْلُهُ الْكَفْرُ وَهُوَ السُّتْرُ وَمِنْهُ قِيلَ لِلزَّارِعِ وَاللَّيْلِ كَافِرٌ وَلِكُمَامِ

اور کفر لغت میں نعت چھپانا ہے اس کی اصل کفر کاف کے فتح کے ساتھ ہے جس کا معنی مطلق پردہ ہے اسی سے کاشکار اور رات کو کافر اور کفوز

الثَّمَرَةُ كَافُورٌ وَفِي الشَّرْعِ انْكَارُ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيءُ الرَّسُولِ بِهِ وَإِنَّمَا عُدُّهُ نَبَسٌ

کے غلاف کو کافر کہتے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں کفر اس کا انکار کرنا ہے جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کے لانے کا علم بدیہی ہو گیا ہے

الْغِيَارُ وَشِدَّ الزَّنَارِ وَنَحْوِهِمَا كُفْرًا لِأَنَّهُمَا تَبَدُّلٌ عَلَى التَّكْذِيبِ فَإِنَّ مَنْ صَدَّقَ رَسُولَ اللَّهِ

اور غیار پہننا اور زنار ہمارے مناد وغیرہ کفر میں ہے اس لئے شمار کیا گیا کہ یہ تکذیب پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ جو رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کر چکا وہ توحیح

لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهَا ظَاهِرًا وَلَا لَانْهَا كُفْرًا فِي أَنْفُسِهَا

ہے کہ اس کی جرأت نہ کرے گا یہ نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنی ذات میں کفر ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ کفر و انکار کی تفسیر کرتے ہوئے کفر کی لغوی اور شرعی تعریف فرمائی ہے کفر کی اصل کفر ہے کفر کا معنی مطلق چھپانا اور کفر کا معنی خاص چیز یعنی نعت چھپانا جیسے کفر کفر سے ہے ایسے ہی کفر سے کسان کو اور رات کو بھی کافر کہتے ہیں کیونکہ کسان کو زمین میں چھپانا ہے اور رات مخلوق کو اپنے اندر میرے میں چھپاتی ہے اور کفوف کے اوپر چڑھے ہوئے غلاف کو کافر کہتے ہیں کیونکہ اس نے اپنے اندر کفوف کو چھپایا ہوتا ہے یہ تو کفر کی لغوی تعریف ہے شرعاً کفر نام ہے ایسی کسی بھی بات کا انکار کرنا جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے لا تا علم قطعی سے معلوم ہو کفر ایمان کی ضد ہے اور ایمان کا اور معلوم بدیہی کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اسی کو سامنے رکھ کر کفر کی تعریف بھی جاسکتی ہے وہیں بیان ہو گیا ہے کہ ضروریات دین کیا ہیں؟

سوال: جو شخص شک میں ہو اس سے نہ تصدیق صادر ہوئی نہ انکار تو اس سے انکار صادر نہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ تعریف کے مطابق وہ کافر نہ ہوا، ایسے ہی اگر کوئی شخص نہ تصدیق کرے نہ تکذیب کرے تو تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے مؤمن نہیں اور تکذیب اور انکار نہ ہونے کی وجہ سے کافر نہیں تو پھر معتزلہ کے مذہب کے مطابق منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہوئی، (یہ سب اشکال مصنف رحمہ اللہ کی تعریف سے کھڑا ہوا کہ کفر انکار کا نام ہے؟)

جواب: کفر کی تعریف میں انکار سے مراد ترک اقرار ہے اور شاک اور اس شخص میں جو نہ مصدق ہے نہ ملکہ ب ترک اقرار پایا گیا ہے لہذا ایسا شخص کافر ہوگا۔

سوال: جو شخص تصدیق و اقرار کرنے والا ہو مگر غیار پہنے اور زنا باندھے فقہاء غیار پہننے اور زنا باندھنے کو بھی کفر کہتے ہوئے باندھنے والے کو کافر کہتے ہیں حالانکہ اس سے انکار اور ترک اقرار صادر نہیں ہوا؟

جواب: اگرچہ اس سے تکذیب صادر نہ ہوئی ہو اور یہ چیزیں بذات خود کفر نہیں ہیں مگر غیار پہننا اور زنا باندھنا تکذیب کرنے والے کافروں کی علامت ہونے کی وجہ سے تکذیب پر دال ہے اور دال پر مدلول کا حکم لگایا جاتا ہے اس لئے ان کے پہننے والے کو کافر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ علماء کے ذمہ ظاہر پر حکم لگانا ہے باطن اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ظاہر میں ان چیزوں کے باندھنے سے ایسے شخص میں علامت تکذیب پائی گئی اس لئے فقہاء کفر کا حکم کریں گے۔

وَ اٰخْتَجِبْتُ الْمُعْتَزِلَةَ بِمَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِلَفْظِ الْمَضِيِّ عَلَى حَدُوْثِهِ

اور قرآن مجید میں جو ماضی کے الفاظ آئے ہیں ان سے معتزلہ نے قرآن مجید کے حادث ہونے پر حجت لی ہے کیونکہ فعل ماضی خبر عنہ کے سابق ہونے

لَاِسْتِدْعَاؤِهِ سَابِقَةً مُّخْبِرَعَنْهُ وَاُجِبُ بِاَنَّهُ مُقْتَضِي التَّعْلُقِ وَحَدُوْثُهُ لَا يَسْتَلْزِمُ حَدُوْثُ

کا تقاضا کرتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ خبر عنہ کا قرآن مجید سے سابق ہونا قرآن مجید سے تعلق کا مقتضی ہے اور تعلق کا حادث ہونا کلام الہی کے حادث

الْكَلَامُ كَمَا فِي الْعِلْمِ

ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے علم باری معلوم حادث سے تعلق ہونے سے حادث نہیں ہے۔

تشریح: معتزلہ قرآن مجید کے حادث بالزمان ہونے کے قائل ہیں اور قدیم نہیں مانتے، اور اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے منکر ہیں اہلسنت کلام الہی لفظی کے ساتھ نفسی کے بھی قائل اور قدیم بالزمان مانتے ہیں، معتزلہ نے اپنے مسلک پر جو دلائل دیئے ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں کئی اخبار ایسے الفاظ سے ہیں جو ماضی ماضی ہیں ان کا صدق تقاضا کرتا ہے کہ ان کا خبر عنہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) زمانہ ماضی میں نزول قرآن مجید سے سابق ہو اور جو چیز زمانہ سابق ہو وہ حادث ہوتی ہے تو وہ اخبار یقیناً حادث ہیں اور جب وہ اخبار سابق حادث ہوئیں تو جو سابق حادث ہو اس کا مسبوق بھی حادث ہوگا کیونکہ جو چیز مسبوق بالزمان ہو وہ حادث ہوتی ہے تو جب ان کا قرآن مجید سے سابق ہونا ثابت ہو اور وہ حادث ہوئیں تو جو قرآن مجید ان کے بعد نازل ہوا وہ بھی حادث ہوگا کیونکہ جو حادث سے متعلق ہو وہ متعلق حادث اور سابق ہوگا تو متعلق مسبوق بھی حادث ہوگا لہذا قرآن مجید بھی حادث ہے، آیت ہذا اس کے ساتھ اکٹھا ہو۔ ہذا میں کُفِرُوا ماضی ہے جو مقتضی ہے کہ ان کا کفر آیت ہذا کے نزول سے سابق ہو اور جب کفر آیت سے سابق ہوگا تو کفر حادث ہے تو آیت بھی مسبوق بالزمان ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی یہی بات ایسی ہر آیت سے متعلق ہے اور جب بعض ماضی اخبار حادث ہونا ثابت ہوئیں تو کل قرآن مجید حادث ہوا کیونکہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ بعض قرآن مجید حادث اور بعض قدیم ہے تو سارے کا حادث ہونا ثابت ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس دلیل کو ذکر فرما کر جواب دیا کہ خبر عنہ سے کلام الہی کا تعلق خبر عنہ کی سابقیت کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے خبر عنہ سے کلام الہی کے تعلق کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور تعلق کے حادث ہونے سے کلام کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے علم باری معلومات سے متعلق ہے اور معلومات وقوع کے اعتبار سے حادث ہیں ان سے علم باری کا تعلق تو حادث ہے مگر علم باری حادث نہیں

ہے قدیم ہے اسی طرح اخبار سے کلام کا تعلق حادث ہے جس سے خود کلام کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ : خَبْرَانَّ ، وَسَوَاءٌ إِسْمٌ بِمَعْنَى الْإِسْتِوَاءِ نِعَتْ بِهِ

” سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ یہ خبر ہے اور سَوَاءٌ اسم بمعنی استواء ہے اس کو صفت لایا گیا

کَمَا نِعَتْ بِالْمَصَادِرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ رَفَعُ بَانَهُ

جیسے دوسرے مصادر سے صفت لائی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ. سَوَاءٌ خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہے

خَبْرٌ وَ مَا بَعْدَهُ مُرْتَفِعٌ بِهِ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَمْسَوْ عَلَيْهِمْ إِنْذَارُكَ

اور اس کا مابعد بناء بر فاعلیت مرفوع ہے گویا کہ کہا گیا ان الذین کفروا امسوا علیہم انذارک وعدمہ ، یا سَوَاءٌ اس لئے مرفوع ہے کہ اپنے

وَعَدْمُهُ أَوْ بَانَهُ خَبْرٌ لِمَا بَعْدَهُ بِمَعْنَى إِنْذَارُكَ وَعَدْمُهُ سَيَانٌ عَلَيْهِمْ

مابعد کی خبر ہے اور معنی ہے انذارک وعدمہ سیان علیہم

تکثر یح : اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اُنذِرْتَهُمْ ام لم تنذرهم کی ترکیب نحوی بیان فرمائی ہے اول یہ کہ اس کا ماقبل سے ترکیبی تعلق کیا ہے ؟ اس بارے میں فرمایا کہ ماقبل میں إِنَّ الذین کفروا کے إِنَّ کی خبر ہو کر محل رفع میں ہے دوم یہ بات کہ خود اس جملہ کی ترکیب کیا ہے ؟ فرماتے ہیں کہ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ میں سَوَاءٌ اسم بمعنی مصدر ہے پھر بمعنی اسم فاعل ہے جیسے زید عدل میں عدل بمعنی عادل مانتے ہیں اور مصدر کا اطلاق مبالغہ کیلئے مانتے ہیں تو یہ مصدر بمعنی اسم فاعل ہے اور علیہم جار مجرور اس کا متعلق ہے اور اُنذِرْتَهُمْ ام لم تنذرهم بتاویل مفرد ہو کر سَوَاءٌ کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے تقدیر عبارت ان الذین کفروا امسوا علیہم انذارک وعدمہ ہے (بیشک کافروں کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈرانا نہ ڈرانا برابر ہے) ، پھر سَوَاءٌ بمعنی اسم فاعل اپنے فاعل سے ملکر إِنَّ کی خبر ہے ،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ خبر مقدم اور اُنذِرْتَهُمْ ام لم تنذرهم مبتداء مؤخر ہو کر جملہ اسیم خبریہ إِنَّ کی خبر ہے اس صورت میں آیت کا مفہوم انذارک وعدمہ سیان علیہم ہے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو ڈرانا اور نہ ڈرانا دونوں ان پر برابر ہیں) نعت بہ : اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک فائدہ کی بات بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ لفظ سَوَاءٌ صفت لغوی اور صفت نحوی دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے صفت لغوی سے مراد معنی قائم بالغیر ہے یہاں آیت میں سَوَاءٌ صفت لغوی کے طور پر مستعمل ہے کہ خبر ہے اور خبر قائم بالبتداء ہوتی ہے اور صفت نحوی کے طور پر استعمال کی مثال تَعَالَوْا إِلَى کَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ کہ اس میں سَوَاءٌ کلمۃ کی صفت نحوی ہے۔

وَالْفِعْلُ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ إِذَا أُرِيدَ بِهِ تَمَامُ مَا وَضِعَ لَهُ أَمَّا لَوْ أُطْلِقَ وَأُرِيدَ بِهِ اللَّفْظُ

اور فعل کو خبر عن بنا تا تو اس وقت ممنوع ہے جب اس سے مراد پورا معنی موضوع نہ ہو لیکن جب فعل بولا جائے اور مراد لفظ ہو

وَمُطْلَقُ الْحَدِيثِ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ ضَمْنًا عَلَى الْإِتْسَاعِ فَهُوَ كَالِإِسْمِ فِي الْإِضَافَةِ وَالْإِسْنَادِ

یا بطور مجازم طلبتاً معنی حدیثی مراد لئے جائیں جس پر فعل بدلات قسمی دلالت کرتا ہے تو پھر فعل مضاف الیہ اور مستند الیہ بنے

إِلَيْهِ تَقُولُ تَعَالَى وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ وَقَوْلُهُمْ تَسْمَعُ

میں اسم کی طرح ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے واذقیل لهم آمنوا اور یوم یففع الصادقین صدقہم اور عروں کا قول ہے سمع

بِالْمُعِيدِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ،

بالمعیدی خیر من ان تراہ۔

تفسیر: یہ عبارت سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ آپ نے اوپر سو آئے علیہم اللہ تمہم ام لم تندرہم کی دو ترکیبیں بیان کیں دونوں ترکیبوں کے مطابق اللہ تمہم ام لم تندرہم کو مسند الیہ اور خبر بنایا ہے جس سے ایک خرابی یہ ہوئی کہ فعل مسند اور خبر عنہ ہوا کرتا ہے مسند الیہ و خبر عنہ اسم ہوتا ہے یہاں مسند الیہ اور خبر فعل ہوا دوم ہمزہ استفہام صدارت کلام چاہتا ہے اور اللہ تمہم فاعل بنے ہے ہمزہ کیلئے صدارت کلام لفظاً اور تہ نہ رہی اور مبتداء مؤخر ہونے کی صورت میں صدارت رحبہ تو رہی لفظاً نہ رہی سوم یہاں ہمزہ اور ام ہے اور دونوں اکٹھے تعین لاحد الامرین کیلئے آتے ہیں متعدد چیزوں کیلئے نہیں آتے جبکہ سواۃ کی نسبت متعدد کی طرف ہوتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابقی کہ فعل تین چیزوں کا نام ہے معنی حدی، نسبت الی الفاعل بالتران بالزمان دوم معنی ضمنی یعنی مطلق معنی حدی فعل کا مسند الیہ و خبر عنہ بنا معنی مطابقی کے لحاظ سے منع ہے لیکن اگر مجازاً معنی ضمنی لیں یعنی فعل کل بولیں اور مراد جزء لیں تو فعل کا حکم اسم جیسا ہو جائے گا اس لئے اسم کی طرح مسند الیہ اور مضاف الیہ بن سکے گا جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا" کے اندر آمِنُوا سے لفظ آمِنُوا مراد ہے اور یہ قیل کا نائب فاعل بن کر مسند الیہ ہے اور یوم یففع الصادقین صدقہم میں یففع فعل مصدر کے معنی میں ہو کر یوم کا مضاف الیہ ہے، ایسے ہی شاعر کے اس شعر میں: سمع بالمعیدی خیر من ان تراہ تو معیدی کے متعلق سنار ہے یہ بہتر ہے اس سے کہ تو اس کو دیکھے، اس شعر میں سمع بالمعیدی مبتداء اور خبر من ان تراہ خبر ہے اور یہ مبتداء فعل بمعنی مصدر کی صورت میں ہے تقدیر عبارت سمعك بالمعیدی الخ ہے لہذا اللہ تمہم کا فاعل بن کر یا مبتداء بن کر مرفوع ہونا درست ہے۔

وَإِنَّمَا عُذِلَ هَهُنَا عَنِ الْمَصْدَرِ إِلَى الْفِعْلِ لِمَا فِيهِ مِنْ إِيْهَامِ التَّجَدُّدِ،

اور یہاں مصدر سے فعل کی طرف اسی لئے عدول کیا گیا کہ اس صورت میں تجدد کا خیال ڈالنا ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ جب اللہ تمہم فعل بمعنی مصدر ہے تو فعل کے بجائے مصدر لایا جاتا فعل لانے میں کیا حکمت ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب میں فرمایا کہ مصدر کے بجائے فعل کا صیغہ استعمال کرنا ایہام تجدد کے فائدہ کیلئے ہے جو فعل سے حاصل ہوتا ہے مصدر سے حاصل نہیں ہوتا، تجدد کا یہاں معنی ہے مطلق حدوث یعنی فعل ایک بار ہونا اور پھر ختم ہو جانا کیونکہ اللہ تمہم ماضی ہے اور ماضی میں تجدد اسی معنی والا پایا جاتا ہے اور چونکہ حقیقت تجدد اس وقت ہوتی ہے جب فعل ماضی اپنے اصل معنی پر باقی ہو اور یہاں اصلی معنی سے خالی کر کے صرف معنی حدی لیا گیا اس لئے حقیقت تجدد نہیں پائی گئی ایہام تجدد ہے اور اس ایہام تجدد سے غرض یہ بتانا ہے کہ نبی ﷺ نے انذار کا احداث کیا یعنی بار بار ڈرایا مگر یہ لوگ اپنی محرومی سے ایمان نہیں لائے

تو کوتاہی ان کی ہے نبی کریم ﷺ کی کوتاہی نہیں ہے۔

وَحَسَنَ دُخُولُ الْهَمْزَةِ وَأَمَّ عَلَيْهِ لِتَقْرِيرِ مَعْنَى الْإِسْتِوَاءِ وَتَاكِيدِهِ فَإِنَّهُمْ أَجْرٌ دَقَّاعُنْ مَعْنَى

اور ہمزہ اور آم کا داخل ہونا استواء کے معنی کی تقریر تاکید کیلئے اچھا ہے کیونکہ یہ دونوں استفہام کے معنی سے خالی کر دیئے گئے ہیں

الِاسْتِفْهَامِ لِمَجْرَدِ الْإِسْتِوَاءِ كَمَا جَرَدَتْ حَرْفُ النِّدَاءِ عَنِ الطَّلَبِ لِمَجْرَدِ التَّخْصِصِ

اور محض استواء کے معنی کیلئے ہیں جیسا کہ عربوں کے اس قول "اللهم اغفر لنا ابتها العصابة" میں حرف نداء طلب کے معنی سے خالی کیا ہوا

فِي قَوْلِهِمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا ابْتِهَا الْعِصَابَةُ

محض تخصیص کیلئے ہے۔

تکثیر صریح: یہ عبارت بھی اوپر مذکور سوال کے اس حصہ کا جواب ہے کہ سوائے علیہم اللہ ربہم ام لم تنذرہم کی مذکورہ دونوں ترکیبوں کے اعتبار سے ہمزہ استفہام کی صدارت کلام ٹوٹی اور پھر ہمزہ اور آم تعین لاحد الامرین کیلئے ہوتے ہیں اور احدا الامرین میں تعدد نہیں ہوتا اور سوائے کی نسبت متعدد کی طرف ہوتی ہے تو احدا الامرین کی طرف نسبت نہیں ہو سکتی، تو مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ان دونوں شقوں کا جواب ہے کہ یہاں ہمزہ اور آم اپنے معنی استفہام اور تعین لاحد الامرین سے خالی کر کے محض استواء کے معنی کی تاکید و تقریر کیلئے استعمال ہو رہے ہیں اور ایسا عربوں کے ہاں مستعمل ہے کہ وہ کبھی کلمہ کو اس کے اصلی معنی سے خالی کر کے دوسرے مقصد کیلئے استعمال کرتے ہیں جیسے عربوں کے مقولہ "اللهم اغفر لنا ابتها العصابة" میں ابتها حرف نداء کے معنی سے خالی ہو کر تخصیص کے معنی کیلئے ہے کیونکہ عصابة منادی نہیں ہے اس لئے کہ قائل جماعت کو اپنی طرف متوجہ نہیں کرنا چاہتا تو معنی ہے اے اللہ! ہم سب کی مغفرت فرما اور ہم سے مراد بالخصوص ہماری جماعت ہے تو اس مقولہ میں جیسے حرف نداء کے معنی سے خالی کیا گیا ہے ایسے ہی آیت میں ہمزہ استفہام اور آم اپنے معنی سے خالی کئے گئے ہیں، تو جب ہمزہ استفہام کے معنی کیلئے نہ رہا تو اس کا صدارت کلام کا تقاضا بھی نہ رہا اور جب ہمزہ اور آم تعین لاحد الامرین کیلئے نہ رہے بلکہ استواء کے معنی کی تاکید کیلئے ہیں تو استواء کے معنی میں تعدد ہونے کی وجہ سے ان میں بھی تعدد ہوگا۔

وَالْإِنْذَارُ التَّخْوِيفُ أُرِيدَ بِهِ التَّخْوِيفُ مِنْ عِقَابِ اللَّهِ وَإِنَّمَا أُقْتَصِرَ عَلَيْهِ دُونَ الْبَشَارَةِ

اور انذار ڈرانا ہے، اور آیت میں اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی سزا سے ڈرانا ہے، اور صفت بشارت کے بغیر صفت انذار پر اکتفاء کیا گیا کیونکہ

لِأَنَّهُ أَوْقَعَ فِي الْقَلْبِ وَأَشَدُّ تَأْثِيرًا فِي النَّفْسِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ أَهَمُّ مِنْ جَلْبِ النَّفْعِ

انذار دل میں زیادہ بیٹتا اور بہت تاثیر رکھتا ہے اس حیثیت سے کہ دفع ضرر جلب منفعت سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے تو جب انذار ان کے

فَإِذَا لَمْ يَنْفَعْ فِيهِمْ كَانَتْ الْبَشَارَةُ بَعْدَ النَّفْعِ أُولَى

حق میں نافع نہ ہو بشارت بطریق اولیٰ بے نفع ہوگی۔

تکثیر صریح: اس عبارت میں اول انذار کا معنی بیان ہوا جو واضح ہے، پھر ایک سوال کا جواب ہے سوال ہوا کہ حضور ﷺ کی دو بڑی صفتیں ہیں بشیر اور نذیر، یہاں اللہ تعالیٰ نے صفت نذیر بیان فرمائی صفت بشیر کا ذکر کیوں نہیں فرمایا کہ فرمایا جاتا کہ آپ ڈرائیں یا نہ اور آپ

ایمان پر جنت کی خوشخبریاں سنائیں یا نہ برابر ہو جو کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ انداز میں ضرر دفع کرنے کی اور بشارت میں منفعت حاصل کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اور عقلاء کے ہاں دفع ضرر جلب منفعت سے اہم ہے تو جب دفع ضرر کا مضمون ان کے حق میں مفید نہ ہوا تو جلب منفعت کا مضمون بطریق اولیٰ مفید نہ ہوتا کیونکہ دفع ضرر کا مضمون جلب منفعت کے مضمون سے زیادہ موثر ہوتا ہے تو جب اقویٰ فی الامر غیر موثر ہو تو اس سے کم درجہ مضمون یقیناً غیر موثر ہوگا اس لئے مفت بشر کے ذکر کی ضرورت نہ ہوئی۔

وَقُرِئَ الْاَنْذَرْتَهُمْ بِتَحْقِيقِ الْهَمْزَتَيْنِ وَتَخْفِيفِ الثَّانِيَةِ بَيْنَ بَيْنٍ وَقَلْبِهَا الْفَاَوْ هُوَ لَحْنٌ لِاَنَّ

اور انذر تہم (میں سات قرأتیں ہیں) پڑھا گیا ہے ① دونوں ہمزہ باقی رکھتے ہوئے اَنْذَرْتَهُمْ ② اور دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہوئے تخفیف ③

الْمُتَحَرِّكَ لَا تَقْلُبُ وَ لِاَنَّهُ يُؤَدِّي اِلَى السَّاكِنَيْنِ عَلَى غَيْرِ حَذٍ وَ بِتَوْسِيطِ اَلِفٍ

ہمزہ کو الف سے بدل کر لیکن یہ قراءت خلاف قانون ہے کیونکہ ہمزہ متحرک تبدیل نہیں ہوا کرتا نیز یہ قراءت اجتماع ساکنین علی غیر مدہ کی طرف لے جائے

بَيْنَهُمَا مُحَقَّقَتَيْنِ وَ بِتَوْسِيطِهَا وَ الثَّانِيَةِ بَيْنَ بَيْنٍ وَ بِحَذْفِ الْاِسْتِفْهَامِيَةِ وَ بِحَذْفِهَا وَ الْقَاءِ

گی ④ دونوں ہمزہ باقی رکھتے ہوئے ان کے درمیان الف لانا ⑤ دونوں کے درمیان الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرنا ⑥ ہمزہ استفہام حذف

حَرَكَتِهَا عَلَى السَّاكِنِ قَبْلَهَا

کر کے پڑھنا ⑦ ہمزہ استفہام حذف کرتے ہوئے اس کی حرکت اس کے ماقبل ساکن پر ڈال دی جائے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جو قرأتیں ذکر فرمائیں وہ ترجمہ سے واضح ہیں ① اَنْذَرْتَهُمْ دونوں ہمزہ محقق ثابت ہوں ② دوسرے ہمزہ میں تسہیل وہ آپ علم الصیغہ میں پڑھا آئے کہ ہمزہ متحرک ہو اور ماقبل متحرک ہو تو ہمزہ کو اپنی حرکت کے موافق حرف علت کے مخرج اور اپنے مخرج کے درمیان پڑھنا بین بین قریب یا تسہیل قریب ہے اور ہمزہ کو اس کے ماقبل کی حرکت کے موافق حرف علت کے اور اپنے مخرج کے درمیان پڑھنا بین بین بعید یا تسہیل بعید ہے انذر تہم میں دوسرے ہمزہ میں تسہیل قریب ہو یا بعید ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے گا کیونکہ خود ہمزہ کا بھی فتح ہے اور ماقبل ہمزہ کا بھی فتح ہے اور فتح کے موافق الف ہے۔

⑤ تیسری قرات اَنْذَرْتَهُمْ کہ دوسرا ہمزہ الف سے تبدیل ہو جائے اس قراءت کی خرابی میں اجتماع ساکنین علی غیر مدہ کا ذکر فرمایا اجتماع ساکنین اور اس کی دو قسمیں پہلے ذکر ہو چکی ہیں اس قرات میں پہلا ساکن الف مدہ ہے اور دوسرا ساکن لون غیر مدغم ہے اس قرات پر ذکر کردہ مصنف رحمہ اللہ کے اعتراض دراصل زمخشری رحمہ اللہ کے ہیں حضرات علماء نے ان کے جواب دیئے ہیں اول یہ اعتراض ہے کہ ہمزہ متحرک تبدیل نہیں ہوا کرتا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ تبدیل ہوتا ہے مثلاً مِنْسَاكَةً میں بعض قراء نے مِنْسَاكَةً پڑھا ہے جس میں ہمزہ مفتوحہ الف سے بدلا ہے ایسے ہی حضرت حسان رحمہ اللہ کا شعر ہے:

سَأَلَ هَزِيلُ رَسُولَ اللَّهِ فَاحِشَةً ضَلَّتْ هَذِيلُ بِمَا قَالَتْ وَلَمْ تُصِبْ

ہذیل نامی عورت نے رسول اللہ ﷺ سے بے حیائی کے ارتکاب کا سوال کیا حذیل یہی ہے درست رائے نہ سوچی۔

اس میں سَأَلَ کا ہمزہ متحرک الف سے بدل کر سَأَلَتْ پڑھا ہے، معلوم ہوا ہمزہ متحرک الف سے بدلا کرتا ہے۔

دوسرا جو اعتراض تھا کہ اس قرأت میں اجتماع ساکنین علی غیر حدہ لازم آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب ہمزہ متحرکہ الف سے بدلنے کا تو اس کو اشباع کرتے ہوئے الف کی مقدار سے زائد پڑھا جائے گا اور یہ مد ہو کر فاصل بین الساکنین ہو جائے گی اور یہ مد حرکت کے قائم مقام ہو جائے گی تو اجتماع ساکنین بالکل نہ رہے گا لہذا اعتراض ساقط ہیں، ⑤ دونوں ہمزہ کے درمیان الف لائیں **الَّذِزْتَهُمْ** ⑥ دونوں کے درمیان الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل یعنی **الَّذِزْتَهُمْ** کو اس طرح پڑھیں کہ دوسرا ہمزہ اپنے اور الف کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے ⑦ پہلا ہمزہ جو استفہام کا ہے حذف کریں اور صرف ایک ہمزہ باب افعال والا پڑھیں یعنی **الَّذِزْتَهُمْ** ⑧ ہمزہ استفہام حذف ہو اور اس کی حرکت ماقبل ساکن کو دیدی جائے **عَلَيْهِمْ** **الَّذِزْتَهُمْ**۔

لَا يُؤْمِنُونَ: جُمْلَةٌ مُفَسَّرَةٌ لِجَمَالِ مَا قَبْلَهَا فِيمَا فِيهِ الْإِسْتِوَاءُ فَلَا مَحَلَّ لَهَا وَحَالٌ مُّوَكَّدٌ

لاؤؤمنون، تفسیری جملہ ہے کیونکہ اس کا ماقبل جملہ اُن کے بارے میں مجمل ہے جس میں انذار و عدم انذار برابر ہے لہذا اس کا کوئی محل اعراب نہیں

أَوْ بَدَلٌ عَنْهُ أَوْ خَبَرٌ إِنَّ وَ الْجُمْلَةُ قَبْلَهَا إِعْتِرَاضٌ بِمَا هُوَ عِلَّةُ الْحُكْمِ

یا حال مؤکدہ ہے یا گذشتہ جملہ سے بدل ہے یا اُن کی خبر ہے اور ماقبل جملہ معترضہ ہے جس میں حکم کی علت بیان ہوئی ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں لایؤمنون کی ترکیب نحوی بیان ہوئی ہے کہ چار احوال ہیں (۱) سواء علیہم الذریتہم ام لم تذہم جملہ مافیہ الاستواء کے بارے میں مجمل ہے کہ آپ ڈرائیں یا نہ ڈرائیں برابر ہے یہ ڈرائنا نہ ڈرائنا کفار کے حق میں کس چیز میں برابر ہے؟ اس جملہ لایؤمنون سے اس اجمال کی تفسیر و تفصیل کی گئی ہے، اس صورت میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اس کا کوئی محل اعراب نہیں، (۲) اس ترکیب کے مطابق کہ سواء علیہم خبر مقدم اور الذریتہم -- مبتداء پھر مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ ہے تو اس جملہ میں **هُمْ** ضمیریں جو کفار کی طرف راجع ہیں ان میں سے کسی ضمیر کو ذوالحال سمجھیں اور لایؤمنون اس سے حال ہے (کیونکہ سابقہ جملہ اسمیہ ہو جائے گا اور حال مؤکدہ جملہ اسمیہ سے حال ہوا کرتا ہے) اور چونکہ سابقہ جملہ سے ان کا ایمان نہ لانا اشارۃً سمجھ میں آرہا ہے (جبکہ صراحتہً کچھ ابہام تھا) تو اس کا مضمون عدم ایمان ہوا اور لایؤمنون کا مضمون بھی عدم ایمان ہے اس لئے اس جملہ کو حال مؤکدہ فرمایا کہ اس نے سابقہ جملہ کے مضمون کی تاکید کا فائدہ دیا (۳) لایؤمنون جملہ سابقہ سے بدل الاشتمال ہو کیونکہ مافیہ الاستواء دو چیزوں میں سے کوئی ہو سکتی ہے ایمان و عدم ایمان اور یہ دو چیزیں سواء علیہم کے متعلق تھیں تو لایؤمنون ایک متعلق پر مشتمل ہے، اور جو بدل معنی متعلق یا مبدل منہ پر مشتمل ہو وہ بدل الاشتمال ہوتا ہے، (۴) یا اُن حرف مشبہ پہ فعل اللہین کفروا اِنَّ کا اسم ہے لایؤمنون اِنَّ کی خبر ہے درمیان میں سواء علیہم الذریتہم ام لم تذہم جملہ معترضہ ہے جو لایؤمنون کی علت کے بمنزلہ ہے، اس صورت میں سواء علیہم خبر مقدم اور الذریتہم مبتداء مؤخر ہو کر جملہ بنے گا ورنہ اگر سواء بمعنی مستو ہو تو جملہ معترضہ جملہ نہ رہے گا بلکہ مفرد ہوگا کیونکہ اسم فاعل اپنے فاعل سے ملکر مفرد ہوتا ہے نہ کہ جملہ حالانکہ جملہ معترضہ کا جملہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔

وَالْآيَةُ مِمَّا اسْتَحْتَجَّ بِهِ مَنْ جَوَزَ تَكْلِيفَهُ مَا لَا يُطَاقُ فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَخْبَرَ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَ

آیت ان آیات میں سے ہے جن سے ان حضرات نے دلیل لی جو تکلیف بالایطاق جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ سبحانہ نے کافروں سے متعلق خبر دی کہ وہ ایمان

أَمَرَهُم بِالْإِيمَانِ فَلَوْ آمَنُوا انْقَلَبَ خَبْرُ كَذِبًاو شَمِلَ إِيْمَانُهُمُ الْإِيْمَانُ بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

نہیں لائیں گے جبکہ ان کو ایمان کا حکم بھی دیا تو اگر وہ ایمان لے آئیں تو اللہ تعالیٰ کی خبر جھوٹ سے بدل جائے گی اور پھر ان کا ایمان اپنے متعلق لاؤمنون

فَيَجْتَمِعُ الضَّدَّانِ

پرایمان رکھنے پر بھی مشتمل ہوگا تو اس طرح اجتماع ضدین ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس سے قبل یہ سمجھیں کہ متمتع یعنی ناممکن کی دو قسمیں ہیں متمتع لذاتہ اور متمتع لغیرہ، متمتع لذاتہ وہ ہے جو بحیثیت اپنی ذات کے ناممکن ہو اور متمتع لغیرہ وہ ہے جو بحیثیت ذات ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے ناممکن ہو گیا ہو وہ عارض ختم ہو تو پھر ممکن ہو سکتا ہو، اب سمجھیں کہ متمتع لغیرہ کے متعلق سب متفق ہیں کہ ان کا مکلف بنانا یعنی حکم کرنا (ذوق تکلیف) جائز ہے، اور متمتع لذاتہ کی تکلیف عند الجمہور عقلاً جائز ہے اور عند المستر لہ عقلاً بھی جائز نہیں ہے (جیسے وقوعاً جائز نہیں) اور وقوعاً بھی جائز ہے بانہ؟ جمہور کے نزدیک وقوعاً جائز نہیں ہے بعض اشاعرہ وقوعاً تکلیف مالا یطاق یعنی متمتع لذاتہ جائز مانتے ہیں انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا طرز استدلال اس طرح ہے کہ إِنْ الذِّہْنُ کَفَرُوا کے مصداق مخصوص کافروں کا مؤمن ہونا متمتع لذاتہ ہے پھر بھی ان کو ایمان کی دعوت کا حکم ہے حالانکہ اگر وہ ایمان لائیں تو وہ محال لازم آئیں گے اول اللہ تعالیٰ کی خبر کا کاذب ہو جانا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے لایؤمنون کی خبر دی تو اگر مؤمن ہو جائیں تو لایؤمنون کے خلاف واقع ہو اور اللہ تعالیٰ کی خبر کے خلاف واقع ہونا محال ہے تو ان کا مؤمن ہونا محال اور متمتع لذاتہ ہو اور دم اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور وہ بھی محال ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ کافر ایمان لائیں تو ایمان تصدیق بجمع ما جاء به النبی ﷺ کا نام ہے اور جمع ما جاء بہ میں لاؤمنون بھی ہے تو ان کے ایمان لانے پر ان کو لاؤمنون یعنی اپنے مؤمن نہ ہونے کا بھی اقرار کرنا ہوگا تو وہ ایمان و عدم ایمان دونوں کو جمع کرنے والے ہوں گے اور یہ ضدین ہیں جن کا اجتماع ہو کر محال لازم ہوگا اور مستلزم محال محال ہے لہذا ان کا ایمان محال اور متمتع لذاتہ ہو اس کے باوجود وہ ایمان کے یعنی متمتع لذاتہ کے مکلف بھی ہیں تو ثابت ہوا کہ متمتع لذاتہ کی تکلیف نہ صرف جائز بلکہ واقع ہے،

وَالْحَقُّ أَنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمُتَمَتِّعِ لِذَاتِهِ وَإِنْ جَازَ عَقْلًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأَحْكَامَ لَا يَسْتَدْعِي

اور حق یہ ہے کہ متمتع لذاتہ کی تکلیف اگرچہ اس حیثیت سے عقلاً جائز ہے کہ احکام کسی غرض کا تقاضا نہیں کرتے بالخصوص فرمانبرداری کی غرض کے لیکن متمتع

غُرُضًا سِيمَا الْإِمْتِنَانُ لِكِنَّهُ غَيْرُ وَاقِعٍ لِلِاسْتِقْرَاءِ وَالْإِخْبَارِ بِوُقُوعِ الشَّيْءِ أَوْ عَدَمِهِ لَا يَنْفِي

لذاتہ کی تکلیف واقع نہیں ہے تلاش سے معلوم کرنے کی وجہ سے۔ اور اللہ تعالیٰ کے شیء کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے کی خبر دینا اس شیء پر قدرت

الْقُدْرَةُ عَلَيْهِ كَاِخْبَارِهِ تَعَالَى عَمَّا يَفْعَلُهُ أَوِ الْعَبْدُ بِاخْتِيَارِهِ

ہونے کی نفی نہیں کرتا جیسے اللہ تعالیٰ کا اپنے فعل کی پابندی کے اختیار فی فعل کے کرنے کی خبر دینا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے فیصلہ کی بات فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ متمتع لذاتہ کی تکلیف اگرچہ عقلاً جائز ہے لیکن وقوعاً جائز نہیں ہے کیونکہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے احکام میں متبع اور جستجو کی کہیں اللہ تعالیٰ نے متمتع لذاتہ کا مکلف نہیں بنایا ہے اگر تکلیف

بامتنع لذاتہ وقوعاً جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے احکام میں کوئی حکم ایسا ملتا جو ممتنع لذاتہ ہوتا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہوتا، سوال یہ ہے کہ پھر آپ ممتنع لذاتہ کی تکلیف عقلاً کیوں جائز مانتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور عقل حکم بھی ایک غرض ہوتی ہے تو جب احکام الہی معلل بالاغراض نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک حکم کریں مگر اس حکم کی عقل بھی اللہ تعالیٰ کی غرض نہ ہو مثلاً ممتنع لذاتہ کا حکم کریں مگر اس کا بجا لانا مقصود نہ ہو ایسا ہو سکتا ہے، سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام معلل بالاغراض کیوں نہیں ہیں؟ جواب یہ ہے کہ معلل بالاغراض اسی کے احکام ہوتے ہیں جس کے احکام ان اغراض کے حصول کے بغیر ناقص رہتے ہوں اور جب غرض حاصل ہو تب حکم کامل ہو اگر اللہ تعالیٰ کے احکام معلل بالاغراض ہو جائیں تو وہ اپنی تکمیل میں حصول غرض کے محتاج ہوں مگر غرض حاصل ہوگی تو مکمل ورنہ ناقص ہوں گے جبکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم ناقص نہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام معلل بالاغراض نہیں ہیں تو عقلاً ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ممتنع لذاتہ کا حکم فرمائیں اور عقل کرانا مقصود نہ ہو،

بعض اشاعرہ نے آیت سے ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوعاً جواز پر جو استدلال کیا مصنف رحمہ اللہ الاخبار ہو وقوع الشيء الخ سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تم نے جو آیت سے استدلال کیا کہ مخصوص کفار کا ایمان لانا ممتنع لذاتہ ہے (کیونکہ ان کے ایمان لانے سے دو محال لازم آتے ہیں) پھر بھی وہ ایمان کے مکلف ہیں جس سے معلوم ہوا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف وقوعاً بھی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ آیت سے ان کفار کے ایمان کا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ممکن لنفسہ اور ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے ممکن لنفسہ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے عدم ایمان کی خبر دی اور اللہ تعالیٰ کا کسی چیز کے وقوع و عدم وقوع کی خبر دینے سے اس چیز کے وقوع و عدم وقوع کا لازمی ہونا لازم نہیں آتا جیسے اللہ تعالیٰ اپنے افعال کی خبر دیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے لازمی نہیں ہو جاتے ایسے ہی بندے کے افعال اختیار یہ کی خبر دیتے ہیں جن سے بندے کا اختیار سلب ہونا ثابت نہیں ہوتا تو جب ان کفار کا عدم ایمان لازمی نہ ہوا تو ایمان ممتنع لذاتہ نہ ہوا تو آیت سے ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کا جواز ثابت نہ ہوا۔

و فَاِذْذَةُ الْاِنْذَارِ بَعْدَ الْعِلْمِ يَانَّهٖ لَا يَنْجُجُ الْاِزَامُ الْحُجَّةِ وَحِيَاةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَضْلٌ

اور یہ جاننے کے بعد کہ ڈرانا مؤثر نہ ہو گا ڈرانے کا فائدہ حجت قائم کر دینا اور رسول اللہ ﷺ کو تبلیغ کی فعلیت کا احاطہ کرنا ہے

الْاِبْلَاغُ وَلِذٰلِكَ قَالَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَقُلْ سَوَاءٌ عَلَيْكَ كَمَا قَالَ لِعَبْدَةِ الْاَصْنَامِ سَوَاءٌ

اسی لئے تو سواۓ علیہم فرمایا سواۓ علیک نہیں فرمایا جیسے بت پرستوں کو فرمایا سواۓ

عَلَيْكُمْ اَدْعُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صٰمِتُوْنَ

علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون .

تشریح: سوال ہوا کہ جن مخصوص کفار کے بارے میں لا یؤمنون کی خبر دی گئی ان کو ڈرانے کا حکم بھی ہے تو جب وہ ایمان ہی نہ لائیں گے ان کو ڈرانے کا کیا فائدہ؟ یہ انذار ان کے حق میں عبث ہے اور فعل عبث سے اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ پاک ہیں؟ جواب یہ ہے کہ انذار کا فائدہ اسی میں منحصر نہیں ہے کہ وہ کفار ایمان لائیں بلکہ ان کے ایمان نہ لانے کے باوجود تبلیغ کے دو فائدے اور ہیں اول انذار سے ان کفار پر اتمام حجت کہ روز قیامت یہ عذر نہ رہے گا کہ ماجاءنا من بشیر ولا نذیر اور نہیں کہ

کیں گے لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک ونکون من المؤمنین۔ دوم اگرچہ آپ ﷺ کی تبلیغ سے وہ کفار ایمان نہ لائیں گے مگر خود نبی کریم ﷺ کو تبلیغ کا اجر و ثواب حاصل ہو گا یہ بھی بہت بڑا فائدہ ہے اسی لئے آیت میں سواء علیہم کا عنوان ہے سواء علیک کا عنوان نہیں کہ سواء علیہم ان کفار کے حق میں تبلیغ غیر مفید ہے جیسے بت پرستوں کو فرمایا سواء علیکم ادعواہم الایۃ تمہارے حق میں بتوں کو پکارنا اور خاموش رہنا برابر ہے نہ پکارنا فائدے کا ہے نہ خاموش رہنا فائدے کا ہے۔

وَفِی الْآیَةِ اِخْبَارٌ بِالْغِیْبِ عَلٰی مَا هُوَ بِہٖ اِنْ اُرِیدَ بِالْمَوْصُولِ اَشْخَاصٌ بِاَعْيَانِهِمْ،

اور آیت میں غیب کی خبر ہے اگر اس موصول سے معین لوگ مراد ہوں (تو یہ معجزات میں سے ہوگا)

تشریح: یہاں مصنف رحمہ اللہ نے ایک فائدہ بیان فرمایا کہ اگر "الدین کفر و" سے مخصوص کفار ہوں تو چونکہ ان کے متعلق لا یابنون سے مستقبل کی خبر دی گئی اور وہ خبر مستقبل میں سچی ثابت ہوئی کہ وہ کافر واقعی مسلمان نہیں ہوئے کفر پر مرے تو غیب کی خبر دی گئی تھی جو سچی نکلی اور مستقبل کی خبر ہو اور سچی نکلے تو قہر کے سچا ہونے کی دلیل ہے تو یہ خبر اخبار بالغیب کے قبیل سے ہے اور اخبار بالغیب رسول اللہ ﷺ کا مستقل معجزہ ہے جو آپ ﷺ کے واقعی رسول ہونے کی دلیل ہے۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ وَعَلٰی اَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةٌ تَعْلِیْلٌ لِّلْحُكْمِ السَّابِقِ

"اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور ان کے کانوں پر مہر لگا دی اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے" یہ سابق حکم کی علت اور اس حکم

وَبَيَانٌ مَا يَقْتَضِيْہٖ

کے مقتضی کا بیان ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ختم اللہ الخ کا مائل سے ربط بیان فرمایا ہے مائل میں جملہ لایہ منون معلول ہے ختم اللہ اس کی علت ہے اور علت معلول میں پورا تعلق ہوتا ہے اس لئے پہلے اور اس جملہ کے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا، نیز ان کفار کا ایمان نہ لانا اللہ تعالیٰ کے مہر لگانے کا مقتضی ہوا تو حکم سابق مقتضی (یعنی سبب) اور ختم اللہ مقتضی (یعنی مسبب) ہے اور مقتضی و مسبب باہم پوری مناسبت رکھتے ہیں اس لئے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔

وَالْخَتْمُ الْكُتْمُ سُمِّيَ بِہِ الْاِسْتِثْقَا مِنْ الشَّيْءِ بِضَرْبِ الْخَاتَمِ عَلَیْہٖ لِاَنَّهُ كُتْمٌ عَلَیْہِ

اور ختم بمعنی کتم ہے شیء کو مہر لگا کر دوسری شیء سے مضبوط و محفوظ بنالینے کا نام ختم رکھا گیا کیونکہ مہر اس کیلئے پوشیدگی کا ذریعہ ہے، اور کسی شیء کے آخر کو

وَالْبُلُوْغُ اٰخِرَةٌ نَّظَرًا اِلٰی اَنَّهُ اٰخِرُ فَعْلٍ یُّفْعَلُ فِیْ اِحْرَازِہٖ وَ الْغَشَاوَةُ فِعَالَةٌ مِنْ غَشَاةٍ

یعنی کوئی ختم کہا جاتا ہے اس پر نظر کرتے ہوئے کہ ختم فعل کا آخر ہوتا ہے جو فعل کی حاعت کیلئے کیا جاتا ہے، اور غشاوة بروزن فِعَالَةٌ ہے غشاة

اِذَا غَطَّاهُ بُنِیْتُ لِمَا یَشْتَمِلُ عَلٰی الشَّيْءِ كَالْعِصَابَةِ وَالْعِمَامَةِ

بمعنی غطاء سے ہے یہ وزن کسی شیء پر مشتمل شیء کیلئے ہوتا ہے جیسے عصا و عمامہ۔

تشریح: اس عبارت میں ختم اور غشاوة کی لغوی تحقیق بیان فرمائی ہے کہ ختم کا اصل معنی مہر لگانا اور اس کیلئے کتم یعنی

چھپانا لازم ہے کیونکہ مہر لگا کر مضمون کو غیر مرسل الیہ سے چھپا دیا جاتا ہے اس لئے ختم و کتم دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم طرزم ہیں مصنف رحمہ اللہ نے یا ہی کمال تلازم کی وجہ سے دونوں کو ہم معنی قرار دیا اور نہ دونوں کا معنی ایک دوسرے سے الگ ہے اور ختم کا ایک مجازی معنی کسی شے پر مہر لگا کر اس کو قابل اعتماد بنالینا چونکہ مہر زدہ ہو کر غیر سے پوشیدہ ہو جاتی ہے اس لئے اس میں کتم کے معنی پائے جاتے ہیں، دوسرا مجازی معنی چیز کو تکمیل تک پہنچانا جیسے ختمت القرآن حقیقی معنی اور اس معنی میں مناسبت واضح ہے کہ مہر بھی مضمون مکمل کرنے کے بعد آخر میں ہوتی ہے۔ اور غشاوۃ بروزن لَعَالۃ ہے بمعنی پردہ ڈالنا جو شے دوسری شے پر مشتمل ہو اس مشتمل شے کیلئے یہ وزن آتا ہے جیسے عصابہ جماعت جس نے کسی جگہ کو گھیرا ہوتا ہے یا مرہم پٹی جس نے زخم کو گھیرا ہوتا ہے اور عمامہ جس نے سر کو احاطہ کئے ہوئے ہوتا ہے۔

وَلَا خَتَمَ وَلَا تَغْشِيَةَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَأِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِمَا أَنْ يُحَدَّثَ فِي نَفُوسِهِمْ هَيْئَةً تَمَرُّنَهُمْ

اور ختم و تغشیہ حقیقی معنی پر نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد یہ ہے کہ ان کے نفوس میں ایسی کیفیت پیدا کر دی جائے

عَلَى اسْتِحْبَابِ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي وَاسْتِقْبَاحِ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَاتِ بِسَبَبِ غِيْبِهِمْ وَ

جہان کو عادی بنادے کفر و معاصی کے پسند کرنے کا اور ایمان و طاعات ناپسند کرنے کا ان کی اپنی گمراہی اور تقلید آباء میں منہک ہونے

إِنِّهِمَا كَيْفَهُمْ فِي التَّقْلِيدِ وَاعْرَاضِهِمْ عَنِ النَّظَرِ الصَّحِيحِ فَتَجْعَلَ فِي قُلُوبِهِمْ بَحْثُ

اور صحیح نظر سے منہ پھرنے کے سبب، پس یہ کیفیت ان کے دل ایسے بنادے کہ ان میں حق و باطل نہ ہو سکے اور کان

لَا يَنْفَعُ فِيهَا الْحَقُّ وَ أَسْمَاعُهُمْ تَعَاثُ اسْتِمَاعَهُ فَتَصِيرُ كَأَنَّهَا مُسْتَوْتِقٌ مِنْهَا بِالْخَتَمِ وَ

ایسے بنادے کہ حق سننے سے برأت کریں گویا ایسے ہوں کہ اس کیفیت سے مہر کے ذریعے پختہ کر دیئے گئے،

أَبْصَارُهُمْ لَا تَجْتَلِي الْآيَاتِ الْمَنْصُوبَةِ فِي الْأَنْفُسِ وَ الْأَفَاقِ كَمَا تَجْتَلِيهَا أَعْيُنُ

اور ان کی آنکھیں ایسی بنادیں کہ خود ان کی جانوں اور دنیا کے اطراف میں موجود قائم دلائل قدرت کو واضح نہیں دیکھتیں جیسے سمجھ والوں کی آنکھیں واضح

الْمُسْتَبْصِرِينَ فَتَصِيرُ كَأَنَّهَا غُطِّيَ عَلَيْهَا وَحِيلَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْأَبْصَارِ وَسَمَاءُ عَلَى الْإِسْتِعَارَةِ

دیکھتی ہیں تو وہ ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈال دیا گیا اور دلائل قدرت اور ان آنکھوں کے درمیان رکاوٹ ڈال دی گئی اس کو بطور مجاز

خَتَمًا وَ تَغْشِيَةً

ختم و تغشیہ نام دیا گیا۔

تکثر فح: اس عبارت کو سمجھنے کیلئے بطور تمہید کئی باتیں سمجھنا ضروری ہیں:

① مجاز عقلی کی بحث آپ حضرات نے مختصر المعانی میں تفصیل سے پڑھی ہے فعل کی نسبت ماہولہ کی طرف ہو جس کو متکلم بھی ماہولہ سمجھے تو فعل کی اس کی طرف نسبت کو حقیقت کہتے ہیں جیسے فعل معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہو یا فعل مجہول کی نسبت نائب فاعل کی طرف ہو، اور اگر فعل کی نسبت ایسے غیر ماہولہ کی طرف ہو جس کی ماہولہ کے ساتھ ملا بست و تعلق ہو تو اس کی طرف نسبت مجاز ہے

مثال ہے پھر جملہ کے طرفین یعنی مسند و مسند الیہ کے اعتبار سے حقیقت عقلیہ و مجاز عقلی کی چار صورتیں بنتی ہیں دونوں حقیقت ہوں یا دونوں مجاز ہوں یا ایک حقیقت اور دوسرا مجاز ہو، پھر ایک ہے مجازی الطرفین کہ مسند و مسند الیہ دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں اس کو مجاز لغوی کہتے ہیں جیسے احمی الارض شباب الزمان زمانے کے شباب نے زمین کو زندہ کیا احیاء مسند ہے اور شباب الزمان مسند الیہ دونوں معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہیں کہ احیاء زندگی دینے کو کہتے ہیں اور زندگی کو قوت حسی اور حرکت لازم ہے جو زمین میں پیدا نہیں ہوتی صرف قوت نامیہ بڑھنا مراد ہے اور شباب جوانی کو کہتے ہیں یعنی چیز کا اس زمانہ کو پہنچنا جب اس کی حرارت عزیزہ مشتعل ہو اور نفس زمانہ اس چیز سے خالی ہے اس لئے احیاء و شباب دونوں معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل اور مجاز ہیں، پھر مجاز لغوی کی دو قسمیں ہیں مجاز مرسل اور استعارہ۔ اگر لفظ معنی غیر موضوع لہ میں (معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان) تشبیہ کے تعلق کے علاوہ کسی اور وجہ سے مستعمل ہو تو مجاز مرسل ہے اور اگر تشبیہ کے تعلق کی وجہ سے مستعمل ہو تو استعارہ ہے پھر لفظ مستعار کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اصلیہ اور مجعہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو اور غیر علم ہو اور ذات پر دلالت کرے تو استعارہ اصلیہ ہے اور اگر اسم جنس نہ ہو مصدر سے مشتق فعل ہو کہ اولاً تشبیہ کیلئے معنی مصدری کا استعمال مقصود تھا پھر اس معنی مصدری کے مشتق فعل کو عبارت میں ذکر کیا گیا تو استعارہ مجعہ تفریحیہ ہے اول کی مثال ریت اسدا یعنی ریت زید آدم کی مثال لظفت الحال حال گویا ہوا، پھر وجہ شبہ کے اعتبار سے بھی استعارہ کی دو قسمیں ہیں اگر وجہ شبہ متعدد امور سے اخذ کیا ہو مرکب وصف ہو تو استعارہ تمثیلیہ ہے اور اگر متعدد سے اخذ کردہ وصف مرکب وجہ شبہ نہ ہو تو استعارہ غیر تمثیلیہ ہے۔

① اہل ظاہر کے نزدیک آیت میں ختم و تحشیہ اپنے ظاہر پر ہے کہ واقعی اللہ تعالیٰ نے دلوں اور کانوں پر مہر اور آنکھوں پر پردہ ڈال دیا تھا لیکن کیفیت اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک اہل ظاہر کا قول درست نہیں ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں ختم و تحشیہ اپنے ظاہر اور حقیقت پر نہیں ہے، پھر کیا ہے؟ فرمایا عتَمَ اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم میں استعارہ مجعہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق سننے کیلئے کان اور حق سمجھنے کیلئے ان کے دل بنائے تھے مگر انکی گمراہی کی وجہ سے ان کے دلوں و کانوں میں ایسی ہیئت پیدا کر دی جو محبت بہ کفر و معاصی و نفرت از ایمان و طاعت کا عادی بنائے ہوئے ہے اس احداث ہیئت کو ختم (مہر لگانا) مصدر کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھر اس کے واسطے سے اس عتَم سے مشتق فعل عَتَمَ کو بطور استعارہ مجعہ استعمال کیا گیا وجہ تشبیہ کسی چیز کو اندر جانے سے روکنا ہے یعنی جیسے مہر مضمون کو مرسل الیہ کے غیر کے تصرف سے روک دیتی ہے کوئی اور چیز اندر داخل نہیں کر سکتا ایسے ہی اس ہیئت نے قلب و سمع میں حق آنے کو روک لیا ہے تو گویا کہ دلوں و کانوں پر مہر لگ گئی ہے (اگرچہ حقیقت میں نہیں لگی ہے)

اور علی ابصارہم غشاوة میں استعارہ اصلیہ ہے کہ اس ہیئت کو جو کافروں کی نظروں کو دلائل قدرت میں غور کرنے سے مانع ہے اس پردے سے تشبیہ ہے جو دیکھنے والے اور مرنی چیز کے درمیان لٹکا لیا جائے جو دیکھنے سے اس کی شعاع نظری کو روک لیتا ہے وجہ تشبیہ نگاہ پار ہونے سے رکاوٹ ہے کہ جیسے پردہ نگاہ کو مرنی چیز کے دیکھنے سے مانع ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہیئت آیات الہی تک نظر صحیح کے پہنچنے سے مانع ہے اور اس ہیئت کے پیدا کرنے کا سبب خود انکا مسلسل اعراض کرنا ہے اور چونکہ مرنی چیز اور نگاہ کے درمیان رکاوٹ پردہ یعنی غشاوة ہوتی ہے اور لفظ بھی غشاوة استعمال ہوا جو اسم جنس ہے اس لئے یہ تشبیہ استعارہ اصلیہ ہوئی۔

أَوْ مِثْلَ قُلُوبِهِمْ وَ مَشَاعِرُهُمُ الْمَاءُ وَفَّةً بِأَشْيَاءٍ ضُرِبَ عَلَيْهَا حِجَابٌ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ

یا ان کے دلوں اور آفت زدہ اعضاء کو ان چیزوں سے تشبیہ دی گئی جن چیزوں اور ان سے نفع اٹھانے کے درمیان پردہ ڈال دیا گیا

الْإِسْتِنْفَاعُ بِهَا خُتْمًا وَ تَغْطِيَةٌ

ہو مہر لگا کر اور ڈھانپ کر۔

تشریح: اس عبارت میں استعارہ تمثیلیہ کی تقریر کی گئی ہے کہ ساری آیت یعنی ختم اللہ سے غشاوہ تک میں ایک ہی استعارہ تمثیلیہ ہے کہ کفار کے ان دلوں کو جو حق سمجھنے کیلئے اور کانوں کو جو حق سننے کیلئے اور آنکھوں کو جو دلائل قدرت میں نگاہِ عبرت کیلئے بنائے گئے اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہیئت نے اس نفع کے حاصل کرنے سے روک دیا اس سارے مجموعہ کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی جو نفع کیلئے بنائی گئی تھیں مگر ادھر مہر لگا کر یا ڈھک کر پردہ ڈال دیا گیا جس سے ان کی منفعت سے روک دیا گیا تو مجموعہ کو مجموعہ سے تشبیہ ہے اور وجہ شہ نفع کیلئے بنائی ہوئی چیز سے نفع نہ اٹھا سکتا۔

وَ قَدْ عُبِّرَ عَنْ إِحْدَاثِ هَذِهِ الْهَيْئَةِ بِالطَّبْعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى

اور تحقیق اس ہیئت کے پیدا کرنے کو اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم

قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ بِالْإِغْفَالِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ

و سمعہم و ابصارہم میں طبع سے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان و لا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا میں غافل کر دینے سے اور اللہ تعالیٰ

ذِكْرَنَا وَ بِالْإِقْسَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً

کے قول و جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں سخت کر دینے سے تعبیر کیا گیا۔

تشریح: اس عبارت کا مطلب واضح ہے۔ یعنی جہاں کو ختم و تشبیہ سے تعبیر کیا گیا دوسری آیات میں اسی کو طبع، اغفال (غافل کرنے) اور قساوت قلبی (دل کی سختی) سے تعبیر کیا گیا ہے، تعبیرات کا حاصل ایک ہے۔

و هِيَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمُمَكِّنَاتِ بِأَسْرَها مُسْتَبَدَّةٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ أَقْعَةً بِقُدْرَتِهِ أُسْنِدَتْ إِلَيْهِ

اور یہ ہیئت پیدا کرنا اس حیثیت سے کہ سب کی سب ممکنات اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی اور اس کی قدرت سے وجود میں آتی ہیں اس ہیئت کی نسبت

وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُسَبَّبَةٌ مِمَّا اقْتَرَحُوهُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِ

اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت مسبب ہے ان کے کفر توں کی (ان کے گناہ اس کا سبب ہیں) جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان

تَعَالَى ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ رَدَّتِ الْآيَةُ نَاعِيَةً عَلَيْهِمْ شَاعَةً

ہے "بلکہ اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ان کے دلوں پر ان کے کفر کے سبب" اور یہ فرمان "یہ اس وجہ سے کہ وہ ایمان لائے پھر کفر کیا تو ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی"

صِفَتِهِمْ وَ وَخَامَةً عَاقِبَتِهِمْ

یہ آیت ان کے خلاف ان کی بری صفت اور انجام کی خرابی کو ظاہر کرتے ہوئے وارد ہوئی۔

تشریح: سوال: ہوا کہ یہ آیات کفار کی مذمت میں ہیں اور کسی کی مذمت اس کے اپنے فعل پر ہو سکتی ہے جب نسبت مذکورہ پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے تو اس سے کفار کی مذمت کا پہلو کس طرح نکل سکتا ہے اور اہل حق کے مسلک کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کیسی ہے؟

جواب یہ ہے کہ نسبت مذکورہ کی دو حیثیتیں ہیں خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی سب کچھ کا خالق ہے بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے اور کسب کے اعتبار سے ان کفار کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ اپنے گناہوں کے سبب وہ نسبت مذکورہ کے احداث کے مستحق ہوئے جیسا کہ دوسری کئی آیات اس کی وضاحت کرتی ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مثلاً بل طبع اللہ علیہا بکفر ہم کہ ان کے دلوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ان کے کفر کے سبب، تو اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد بھی صحیح ہے اور کافروں کی مذمت بھی نکلتی ہے۔

وَاِضْطَرَبَ الْمُعْتَزِلَةُ فِيهِ فَاذْكُرُوا وَاُجُوهَا مِنْ التَّوِيلِ، الْاَوَّلُ اَنَّ الْقَوْمَ لَمَّا عَرَضُوا عَنِ الْحَقِّ وَتَمَكَّنَ ذَالِكَ فِي قُلُوبِهِمْ حَتَّى صَارَ كَالطَّبِيعَةِ لَهُمْ شِبْهٌ بِالْوَصْفِ الْخَلْقِيِّ
اور اس بارے میں معتزلہ پریشان ہوئے تو انہوں نے کئی طرح کی تاویلیں ذکر کیں اول یہ کہ جب کافروں کو اس حق سے اعراض کیا اور یہ اعراض ان کے دلوں میں جگہ پکڑ گیا حتیٰ کہ ان کیلئے ہمزہ طبعیت کے ہو گیا تو اس کو اس فطری صفت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جس
الْمَجْبُولُ عَلَيْهِ
پر انسان پیدا کیا گیا ہو۔

تشریح: ختم و تخشیع کی جو اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی ہے اہل سنت نے اس کے مجازی معنی مراد لئے معتزلہ کے نزدیک مجازی معنی بھی مراد نہیں اور ختم و تخشیع کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بھی حقیقت نہیں ہے اس کو سمجھنے کیلئے دو باتیں ذہن میں رہیں اول یہ کہ کسی فعل شرعی کے حسن یا قبیح ہونے کا فیصلہ اشاعرہ کے نزدیک شریعت کرتی ہے معتزلہ و ماترید یہ کے نزدیک عقل فیصلہ کرتی ہے تو جس چیز کو شارع نے جائز کہا وہ عند الا شاعرہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے خود فعل کی ذات میں نہ حسن ہے نہ قبیح، معتزلہ کے نزدیک عقل جس کو حسن کہے وہ اچھا ہے اور جس کو برا کہے وہ قبیح ہے، پھر ماترید یہ کے نزدیک عقل کا فیصلہ شریعت پر موقوف ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک شریعت پر موقوف نہیں ہے، دوم یہ بات سمجھیں کہ معتزلہ کے نزدیک قبیح چیزوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف ھیبہ نسبت درست نہیں ہے، اہل سنت کے نزدیک درست ہے اسی وجہ سے عند المعتزلہ اللہ تعالیٰ خالق خیر ہے اور خالق شر خود بندہ ہے، اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کا لحاظ کر کے ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کی تنزیہ کی خاطر ایسا کہا مگر دوسری خرابی یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کے اندر شرک میں مبتلا ہوئے، ایک خرابی کی طرف نگاہ گئی اور دوسری خرابی سے چوک گئے، حفظت شیناً و غایت عنک اشیاء، اہل سنت کے نزدیک قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں حرج نہیں کیونکہ قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کے اعتبار سے ہے، اور اس میں کوئی بے ادبی نہیں ہے، کیونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے کسب قبیح قبیح ہے، جیسے مصوّر جھٹی کی تصویر بنائے تو اس کا بنانا اس کا ہنر و کمال ہے اگرچہ خود تصویر قبیح ہے، اب یہ سمجھیں کہ معتزلہ کے نزدیک ختم و تخشیع کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مجاز

ہے نہ تو حقیقی معنی میں ہے اور نہ ہی اہل سنت والا معنی مجازی یعنی احداث ہیئت مذکورہ مانعہ عن الایمان مراد ہے کیونکہ وہ قبیح ہے اس لئے کہ ایمان راس الحسنات ہے اور کفر راس السیئات ہے، اور راس الحسنات سے جو مانع ہو اس کے قبیح تر ہونے میں شبہ نہیں ہے، تو احداث ہیئت مذکورہ جو مانع عن الایمان ہے قبیح ہے جس کے قبیح میں شبہ نہیں، اور اہل سنت والے معنی کے مطابق اس قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو رہی ہے لہذا معنی مجازی بھی مراد نہیں ہے، تو پھر کیا مراد ہے؟ اس بارے میں معتزلہ نے کئی طرح سے تاویلات کی ہیں مذکورہ عبارت میں پہلی تاویل بیان ہوئی ہے

اول یہ کہ یہ مجاز متفرع علی الکناہیہ ہے یعنی آیت میں پہلے کنایہ ہے پھر کنایہ سے مجاز نکالا گیا وہ اس طرح کہ جو بات فطری اور پیدا نشی ہو وہ راسخ و مستحکم ہوتی ہے، اور مخلوق من اللہ ہونے کو راسخ ہونا لازم ہے، یعنی جو مخلوق من اللہ ہو وہ راسخ ہوتی ہے، لیکن جو راسخ ہو اس کا فطری ہونا لازمی نہیں ہے، مگر وہ فطری کے مشابہ ہے، تو کفار میں جو اعراض دلوں میں جگہ پکڑ چکا تھا اس کو وصف فطری سے تشبیہ دی گئی، اور ختم اللہ وصف فطری کیلئے استعمال ہوتا ہے تو تشبیہ دینے کیلئے مشابہہ وصف فطری کیلئے بولا جانے والا کلمہ ختم اللہ کفار کے اندر اعراض (جو مشابہہ ہے اس) کے ممکن کیلئے استعمال کیا گیا، اور چونکہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہوتا ہے اس لئے ختم بول کر ممکن اعراض مراد لینا کنایہ ہوا، اور ممکن کیلئے عرب وصف فطری کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اس لئے ممکن اعراض کیلئے ختم وصف فطری کے الفاظ کا استعمال درست ہوا مگر کنایہ کیلئے ضروری ہے کہ اگرچہ مجازی معنی مراد لیا جا رہا ہے مگر حقیقی معنی مراد لینا بھی صحیح ہوتا ہے اور معتزلہ کے نزدیک آیت میں حقیقی معنی مراد لینا صحیح نہیں اس لئے کنایہ لیکر پھر کنایہ سے مجاز کی طرف گئے ہیں کہ آیت ممکن اعراض کے معنی میں مجاز استعمال ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع علی الکناہیہ کہا گیا لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف خلق قبیح کی نسبت بھی نہ ہوگی اور معتزلہ کا مقصود بھی حاصل ہوگا۔

الثَّانِي أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ تَمَثُّلُ حَالِ قُلُوبِهِمْ بِقُلُوبِ الْبَهَائِمِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى خَالِيَةً عَنِ

دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت سے مقصود ان کے دلوں کے حال کی ان جانوروں کے دلوں سے تشبیہ ہے جن جانوروں کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ سے خالی

الْفُطْنِ أَوْ قُلُوبٍ مُّقَدَّرِ خَتَمَ اللَّهُ عَلَيْهَا وَنَظِيرُهُ سَأَلَ بِهِ الْوَادِي إِذَا هَلَكَ وَطَارَتْ بِهِ الْعُنُقَاءُ

پیدا کیا ہے، یا ایسے مفروضہ دلوں سے تشبیہ ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ہو، اس کی نظیر سأل به الوادی ہے اس وقت کہتے ہیں جب آدمی ہلاک

إِذَا طَالَتْ غَيْبَتُهُ

ہو جائے اور طارات به العنقاء ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب آدمی عرصہ دراز سے غائب ہو جائے۔

تکثیر یح: اس تاویل کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں ① تحقیقی جس میں مشابہہ حقیقہ موجود ہوتا ہے ② تمثیلی جس میں مشابہہ کو محض فرض کیا گیا ہوتا ہے حقیقہ موجود نہیں ہوتا۔

اب سمجھیں کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ ختم اللہ میں یا تمثیل تحقیقی ہے کہ واقعی بات ہے کہ جانوروں کے دل سمجھ سے خالی پیدا ہوئے ہیں اعراض عن الحق کرنے والے کافروں کے دلوں کو جانوروں کے دلوں سے تشبیہ دی گئی ہے اور جو الفاظ جانوروں کے دلوں کے حال پر دلالت کرتے تھے وہی اُن کفار کے دلوں کے حال کیلئے بولے گئے ہیں، اب اللہ تعالیٰ کی طرف صرف وہ ختم منسوب

ہوا جو جانوروں کے اندر موجود ہے جو قبیح نہیں، کفار کا ختم منسوب نہ ہوا جو قبیح ہے تو قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ ہوئی، مثال یہ الوادی تمثیل تحقیق کی نظیر ہے کہ جو آدمی واقعی ہلاک ہو جائے اس کیلئے یہ جملہ بولتے ہیں گویا اس کی ہلاکت اس شخص کی طرح یقینی ہوئی جس کو پہاڑی سیلاب بہا لے گیا ہو جو جملہ سیلاب سے ہلاک ہونے والے کیلئے بولا جاتا ہے وہ مشہ کیلئے بولا گیا، اور یہ تمثیل تحقیق کی نظیر اس لئے ہے کہ سیلاب سے ہلاکت متحقق ہے،

اور یہ تمثیل تخیلی ہے کہ ایسے دل فرض کئے گئے جن پر مہر لگائی گئی ہو پھر ان دلوں کی حالت کے ساتھ اعراض کرنے والے کافروں کے دلوں کے حال کو تشبیہ دی گئی اور جو الفاظ مہر زدہ کیلئے استعمال ہوتے وہ الفاظ بطور تشبیہ کفار کے دلوں کے حال کیلئے بول دیئے ہیں، تو اس صورت میں بھی کفار کے دلوں پر ختم کی نسبت جو قبیح ہے اللہ تعالیٰ کی طرف نہ ہوئی، مصنف فرماتے ہیں طارت بہ العنقاء تمثیل تخیلی کی نظیر ہے جس شخص کا عاقب ہونا طویل ہو جائے اس کو اس شخص سے تشبیہ دیتے ہیں جس کو عنقاء لے اڑا ہو پھر جو جملہ مشہ کیلئے بولا جاتا ہے وہی مشہ کیلئے بول دیا جاتا ہے، چونکہ نہ عنقاء موجود ہے نہ اس کا اڑا لے جانا پایا گیا اس لئے یہ ایک مفروض صورت ہے تو تمثیل تخیلی ہوئی۔

وَالثَّالِثُ أَنَّ ذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ فِعْلُ الشَّيْطَانِ أَوِ الْكَافِرِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ صُدُورُهُ عَنْهُ بِإِقْدَارِهِ

اور تیسری تاویل یہ ہے کہ ختم حقیقت میں شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن جب ختم کا صدور ان سے اللہ تعالیٰ کے قدرت دینے سے ہوا اس لئے اللہ تعالیٰ کی

تَعَالَىٰ إِيَّاهُ أُسْنِدَ إِلَيْهِ إِسْنَادُ الْفِعْلِ إِلَى الْمُسَبِّبِ

طرف نسبت ہوئی جیسے سبب کی طرف فعل کی نسبت ہوتی ہے،

تفسیر یہ: اس عبارت میں معتزلہ کی تیسری توجیہ ذکر ہوئی کہ ختم فعل تو شیطان یا کافر کا ہے لیکن چونکہ اس فعل کے ارتکاب کی قدرت ان کو اللہ تعالیٰ نے دی اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا جیسے کوئی شخص کسی فعل کے اسباب پیدا کر دے تو فعل کی نسبت اس کی طرف کر دی جاتی ہے حالانکہ وہ فعل براہ راست اس کا نہیں ہوتا (مثلاً سڑک تو حکومت نے بنائی مگر حکومت سے درخواست ایم این اے نے کی تو سڑک بنوانے کی نسبت اس کی طرف ہو گئی) تو جب ہیئت مذکورہ پیدا کرنا شیطان یا کافر کا فعل ہوا اللہ تعالیٰ کا نہ ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی،

الرَّابِعُ أَنَّ أَغْرَاقَهُمْ لَمَّا رَسَخَتْ وَاسْتَحْكَمَتْ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ طَرِيقٌ إِلَى تَحْصِيلِ

چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفار کی رگیں کفر میں اتنی راسخ اور مضبوط ہو گئی تھیں کہ ان کے ایمان حاصل کرنے کا ذریعہ ان

إِيمَانِهِمْ سِوَى الْإِلْجَاءِ وَالْقَسْرِ لَمْ يَقْسِرْهُمْ إِبْقَاءٌ عَلَى غَرَضِ التَّكْلِيفِ عِبْرَةً

کو مجبور کرنے کے سوا نہیں رہا تھا مگر پھر ان کو مکلف بنانے کی جو غرض تھی اس کی وجہ سے ان کو مجبور نہیں کیا

تَرْكِهِ بِالْخُتْمِ فَإِنَّهُ سَدَّ لِإِيمَانِهِمْ وَفِيهِ إِشْعَارٌ عَلَى تَرَامِي أَمْرِهِمْ فِي الْغَيِّ وَتَنَاهِي

تو اسی مجبور نہ کرنے کو ختم سے تعبیر کیا گیا کیونکہ یہ ان کے ایمان کیلئے رکاوٹ ہے، اور اس میں ان کے گمراہی کے معاملہ کے دراز ہونے اور گمراہی

إِنهَمَا كِهِم فِي الضَّلَالِ وَ الْبَغْيِ

اور سرکشی میں انتہاء کو پہنچنے کی خبر ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں معتزلہ کی چوتھی توجیہ ذکر ہوئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ختم بمعنی ہیئت مذکورہ پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ ختم سے مراد کفار کو ایمان لانے پر مجبور نہ کرنا ہے اگر اللہ تعالیٰ مجبور کرنا تو ایمان لاتے مگر مجبور کرنا مکلف بنانے کی غرض کے خلاف تھا کیونکہ مکلف بنانے سے اللہ تعالیٰ کی غرض یہ ہے کہ اپنے اختیار سے کفر یا ایمان اختیار کریں اور پھر ان کو جزا سزا ہو، مگر یہ مجبور نہ کرنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ختم سے تعبیر کیا گیا اور اللہ تعالیٰ کا یہ فعل قبیح نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہ آئی، و فیہ اشعار: سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ختم بمعنی مجبور نہ کرنا" کا حقیقی مفہوم مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کرنا چاہے ہوں کہ ہم نے ان کو مجبور نہیں کیا بلکہ یہ ان کے کفر و ضلال میں انتہاء کو پہنچنے سے کنایہ ہے یعنی وہ کفر و ضلال میں اس حد تک پہنچ گئے تھے کہ آیات اور دلائل نے ان میں ذرا اثر نہ کیا اب ایمان لانے کی صورت صرف مجبور کرنا تھا تو غور کرو کہ کتنے اونچے درجہ کے گمراہ ہو چکے تھے؟

الْخَامِسُ أَنْ يَكُونُ حِكَايَةً لِمَا كَانَتِ الْكُفْرَةُ يَقُولُونَ مِثْلُ قُلُوبِنَا فِي أَكْبَنِي مِمَّا تَدْعُونَا

پانچویں توجیہ یہ ہے کہ ختم اللہ کفار سے مذاق و استہزاء کے طور پر کفار کے اسی قول کی حکایت ہو جو وہ خود کہا کرتے تھے کہ مثلاً "ہمارے دل اس سے پردہ میں

إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقُرُومِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ نَهْكُمْ وَأَسْتَهْزَاءٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَمْ يَكُنْ

ہیں جس کی طرف تو ہمیں دعوت دیتا ہے اور ہمارے کانوں میں ڈاٹ ہیں اور ہمارے اور تیرے درمیان حجاب (پردہ) ہے" جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "لم

الَّذِينَ كَفَرُوا الْآيَةَ

یٰۤاَیُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا الْآيَةَ لَظُورًا لِّمَا كَانَتِ الْكُفْرَةُ يَقُولُونَ مِثْلُ قُلُوبِنَا فِي أَكْبَنِي مِمَّا تَدْعُونَا

تفسیر: یعنی پانچویں توجیہ یہ ہے کہ کافر جو کہا کرتے تھے کہ تیری دعوت کے ہمارے دلوں میں اثر کرنے سے اور کانوں میں سننے سے اور حق اور حقرات دیکھنے سے رکاوٹیں اور پردے ہیں تو جتنی دعوت دے ہم پر اثر انداز نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ نے بطور استہزاء اسی کو نقل کیا ہے کہ ہاں جی ان کے اور دعوت حق کے درمیان کافی رکاوٹیں ہیں اس لئے بیچارے دعوت قبول نہیں کر سکتے ہیں، غم اللہ علی قلوبہم سے ان کے قول قُلُوبِنَا فِي أَكْبَنِي مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ، اور وعلی سمعہم سے ان کے قول وَلِي آذَانَا وَقُرُومِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ کا مفہوم ذکر کیا گیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ" میں اہل کتاب کے مقولہ کو ہی بطور استہزاء حکایہ نقل کر دیا گیا ہے، کہ کفار اہل کتاب دونوں کہا کرتے تھے کہ ہم اپنے (موجودہ غلط) دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جب تک ہماری طرف نبی مبعوث نہ ہو اور جب مبعوث ہوگا تب اپنے دین سے جدا ہوں گے، تو بطور مذاق اللہ تعالیٰ نے فرمایا جی ہاں صاحب! یہ غلط دین کو اس وقت تک چھوڑنے والے نہ تھے اور کچے تھے جب تک نبی مبعوث نہ ہوتا مگر اب یہ حال ہے کہ نبی بھی مبعوث ہوا اور غلط دین پر پختہ رہنے کا جواز بھی نہ رہا مگر پھر بھی اسی پر برقرار رہے،

الْسادِسُ أَنَّ ذَالِكَ فِي الْآخِرَةِ وَإِنَّمَا أُخْبِرَ عَنْهُ بِالْمَاضِي لِتَحْقِيقِهِ وَتَيَقُّنِ وَقُوعِهِ وَيَشْهَدُ لَهُ

چھٹی توجیہ یہ ہے کہ کفار کا یہ حال آخرت میں ہوگا، اور اس کی ماضی کے سینہ سے خبر دی گئی اس کے واقعی اور یقینی وقوع ہونے کی وجہ سے، جس کی تائید اللہ

قَوْلُهُ تَعَالَى وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَى وَجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا،

تعالیٰ کا یہ قول کرتا ہے ”اور ہم ان کو قیامت کے دن چہروں کے بل اندھے اور کونگے اور بہرے کر کے جمع کریں گے“

تشریح: یہاں معتزلہ کی چھٹی توجیہ بیان ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا کہ ”اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور کانوں پر مہر لگادی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے“ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگادیں گے اور آنکھوں پر پردہ ڈال دیں گے تو وہ اندھے کونگے بہرے ہو کر قیامت میں کھڑے ہوں گے، اس توجیہ کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ”و نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَى وَجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا“ کرتا ہے جس میں فرمایا کہ قیامت کے دن ہم کفار کو اندھے بہرے کونگے کر کے کھڑا کریں گے۔

سوال ہوا کہ یہ درست ہے کہ ”نَحْشُرُهُمْ الْآيَةِ“ میں قیامت کے دن ان کا یہ حشر ہونا بیان ہوا ہے مگر ”عَمِ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ“ میں ماضی کے صیغے ہیں جو مستقبل کیلئے استعمال نہیں ہوتے تو ان کو روز قیامت پر کیسے محمول کیا جاسکتا ہے؟
معنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ ماضی کا واقعہ جیسے یقینی ہوتا ہے کیونکہ واقع ہو چکا ہوتا ہے تو کوئی اس کو مشکوک نہیں مانتا ایسے ہی مستقبل کا جو واقعہ یقینی ہو اس کو بھی ماضی کے واقعہ کی طرح یقینی ظاہر کرنے کیلئے ماضی کے صیغوں سے تعبیر کیا جاتا ہے قرآن مجید میں اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں،

السَّابِعُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ وَسَمُّ قُلُوبِهِمْ بِسَمَةِ تَعْرِفُهَا الْمَلَائِكَةُ فَيُبْغِضُونَهُمْ وَ

ساتویں توجیہ یہ ہے کہ مہر لگانے سے مراد ان کے دلوں پر ایسی علامت لگانا ہے جس کے ذریعہ فرشتے ان کو پہچانیں اور ان سے بغض رکھیں

يَتَنَفَّرُونَ عَنْهُمْ

اور نفرت کریں۔

تشریح: یعنی اللہ نے مہر لگادی اس سے مراد ان کے ایمان نہ لانے کی علامت لگانا ہے جس کو دیکھ کر فرشتے ان کو پہچانیں اور بغض و نفرت کریں، اس تاویل سے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آئے گی۔

وَعَلَىٰ هَٰذَا الْمِنْهَاجِ كَلَامُنَا وَكَلَامُهُمْ فِيمَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ مِنْ طَبْعٍ وَاضْطِلَالٍ

اور اسی طرز پر ہماری اور معتزلہ کی گفتگو ہے ان جگہوں میں جہاں ”طبع“ مہر لگانا اور ”اضلال“ یعنی گمراہ کرنا وغیرہ اللہ تعالیٰ کی

وَنَحْوُهُمَا

طرف منسوب ہے۔

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے کہ اہل سنت طبع و اضلال وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف خالق ہونے کی حیثیت سے منسوب ہونا درست مانتے ہیں اور معتزلہ توجیہات سے کام لیکر مودول ٹھہراتے یا مجاز مانتے ہیں،

وَعَلَى سَمْعِهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى قُلُوبِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَلِلْوَفَاقِ

اور "علی سمعہم" کا "علی قلوبہم" پر عطف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کافران ہے "وختم علی سمعہ وقلبہ"

عَلَيْهِ وَلَآئِنَّمَا لَمَّا اشْتَرَكَا فِي إِدْرَاكِ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ جُعِلَ مَا يَمْنَعُهُمَا مِنْ خَاصِ

اور اس لئے بھی کہ سب قاریوں کا اس پر اتفاق ہے، اور چونکہ سب جانبوں سے ادراک کر لینے میں دل اور کان مشترک ہیں اس لئے ان کے فعل کا مانع وہی

فَعَلِيْهِمَا الْخَتْمُ الَّذِي يَمْنَعُ مِنْ جِهَاتٍ وَإِذَا الْبَصَارُ لَمَّا اجْتَصَّ بِجِهَةِ الْمُقَابَلَةِ جُعِلَ

نہرایا گیا جو ان کے خاص فعل سے مانع بنتا ہے یعنی ختم جو کئی جانبوں سے مانع بنتا ہے اور آنکھوں کا ادراک جب سامنے کی جانب کے ساتھ خاص ہے

الْمَانِعُ لَهَا عَنْ فِعْلِهَا الْغِشَاوَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِتِلْكَ الْجِهَةِ

تو اس کیلئے مانع وہ غشاوہ (پردہ) بنایا گیا جو اسی جانب سے خاص ہے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بیان فرمایا کہ "وعلی سمعہم" کا عطف "علی قلوبہم" پر ہے ایک تو اس لئے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو اکٹھے ذکر فرماتے ہوئے ان پر مہر لگانے کا ذکر فرمایا ہے "وختم علی سمعہ وقلبہ" اور آگے پر پردہ کا ذکر الگ کر دیا "وجعل علی بصرہ غشاوہ" معلوم ہوا کہ مہر کا لگانا انہی دو پر ہوتا ہے، دوم سب قراء کا اتفاق بھی اس کی دلیل ہے کہ قراء حضرات "علی قلوبہم" پر وقف نہیں کرتے بلکہ "علی سمعہم" کو "علی قلوبہم" کے ساتھ ملا کر "سمعہم" پر وقف کرتے ہیں معلوم ہوا کہ "علی سمعہم" آگے کے ساتھ متعلق نہیں پیچھے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے حواس ظاہری مثلاً آنکھ کے ساتھ سمع و قلب دونوں خارجی چیزوں کے ادراک کیلئے ہیں مگر آنکھ سے سمع کی مناسبت زیادہ نہیں ہے دل سے پوری مناسبت ہے وہ اس طرح کہ دل اور کان ہر جانب کی خارجی چیز کے ادراک کا فائدہ دیتے ہیں اسی لئے ان کیلئے مانع وہ ذکر کیا گیا جو ہر جانب سے مانع بنے یعنی ختم (مہر لگانا) مگر آنکھ ہر جانب کی چیز کے ادراک کا فائدہ نہیں دیتی صرف سامنے کی چیز کے ادراک کا فائدہ دیتی ہے جس کیلئے سامنے کے ادراک سے رکاوٹ صرف سامنے کا پردہ ہی کافی ہے، تو قلب کے ساتھ سمع کی پوری مناسبت بھی اسی کی مقتضی ہے کہ علی سمعہم کا علی قلوبہم پر عطف ہونہ کہ علی ابصار ہم کیلئے معطوف علیہ بنے۔

وَكُورَ الْجَارِ لِيَكُونَ أَذْلُ عَلَى شِدَّةِ الْخَتْمِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ وَاسْتِقْلَالِ كُلِّ مِنْهُمَا بِالْحُكْمِ

اور حرف جار کر لایا گیا تاکہ دونوں جگہوں میں مہر ختم ہونے پر زیادہ دلالت کرے اور معلوم ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک مہر لگنے کے حکم کے ساتھ مستقل

وَوُجِدَ السَّمْعُ لِلْأَمْنِ عَنِ اللَّبْسِ وَاعْتِبَارِ الْأَصْلِ فَإِنَّهُ مَصْدَرٌ فِي أَصْلِهِ وَالْمَصَادِرُ لَا

ہے (کسی کے تابع نہیں)، اور سمع واحد لایا گیا (جبکہ قلوب اور ابصار جمع ہیں) وجہ یہ ہے کہ کسی قسم کے التباس کا خطرہ نہ تھا، نیز سمع کی اصل کا لفظ

تُجْمَعُ أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ مُضَافٍ مِثْلُ وَعَلَى حَوَاسِ سَمْعِهِمْ

کیا کہ یہ حقیقت میں مصدر ہے اور مصادر کی جمع نہیں لائی جاتی، یا مضاف محذوف، مان کر مثلاً عبارت ہو وعلی حواس سمعہم

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں اول یہ کہ جب علی قلوبہم پر علی سمعہم عطف ہے تو حرف جار ایک

بارانا کا کافی تھا یعنی علی قلوبہم وسمعہم ہوتا دوبارہ حرف جار لانے کا کیا فائدہ ہے؟ مصنف بیخود نے دو فائدے بتائے اول: یہ کہ اس سے شدت ختم پر دلالت زیادہ ہے وہ اس طرح کہ ختم متعدی بنفسہ بھی استعمال ہوتا ہے اور متعدی بحرف علی بھی گردنوں کے معنی میں فرق ہے کہ متعدی بنفسہ کا معنی مطلق مہر لگانا اور متعدی بحرف علی کا معنی مضبوط اور سخت مہر لگانا تو علی دونوں جگہ لانے سے دونوں پر سخت قسم کی مہر لگانا ثابت ہو رہا ہے،

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علی کے تکرار سے ہر ایک شدت ختم کے حکم لگنے میں مستقل ہو جائے گا یعنی چونکہ حرف جار معنی فعل کو اسم تک پہنچانے کیلئے وضع ہوا ہے تو جب معطوف میں بھی حرف جار ہوگا تو اس سے اشارہ ہوگا کہ معطوف میں بھی وہ فعل مقدر ہے جو معطوف علیہ میں تھا اور مقدر کا لہذا ذکر ہوتا ہے تو گویا معطوف میں بھی فعل مذکور ہے تو دونوں تقدیراً عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ٹھہریں گے عطف المفرد علی الجملہ کی صورت نہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ جیسے قلوب پر مستقل مہر ہے سچ پر بھی اس کے علاوہ مستقل مہر ہے، ایک مہر دو پر نہیں ہے،

دوسری بات ووحداسمع سے بیان کی ہے سوال ہوا کہ قلوب اور ابصار جمع کی طرف مضاف اور خود بھی جمع ہیں تو سمع بھی جمع کی طرف مضاف ہے جس کے مناسب جمع تھا مفرد کیوں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اگر یہاں سمع بمعنی کان ہو تو مفرد لانے کی دود جہیں ہیں اول یہ کہ جہاں کسی قسم کے التباس و اشتباہ کا خطرہ نہ ہو وہاں مفرد کلمہ لایا جاتا ہے اور ہر سماع سمجھ جاتا ہے کہ مراد جمع ہے یہاں بھی اشتباہ کا خطرہ نہ تھا کیونکہ ہر سماع کو معلوم ہے کہ ہر کافر کے کان الگ الگ ہیں اس لئے مفرد مراد جمع لایا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سمع کی اصل مصدر ہوتا ہے اگرچہ یہاں بمعنی عضو ہو کہ اسم استعمال ہو رہا ہے تو اس اصل کا لحاظ کیا گیا اور اصل یعنی مصدر کی جمع نہیں لائی جاتی اس لئے سمع کو اصل کا اعتبار کر کے مفرد لائے جمع نہیں لائے، علاوہ ازیں تفسیر عبارت بھی ہے، اختصار بھی ہے، اور سمع کے مدرکات صرف ایک نوع ہے یعنی اصوات اس لئے مفرد لایا گیا،

اور اگر سمع اپنی اصل پر برقرار رکھا جائے یعنی مصدر ہی ہو تو مضاف مقدر ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی ”و علی حواس سمعہم“ یعنی ان کے سینے کے حواس پر بھی مہر لگادی اور حواس سے مراد اعضاء ہیں تو وہ بھی جمع ہیں جیسے قلوب و ابصار جمع ہیں، لیکن یہ قول ضعیف ہے صحیح دینی پہلی تو جہیں ہیں۔

وَالْأَبْصَارُ جَمْعُ بَصَرٍ وَهُوَ إِدْرَاكُ الْعَيْنِ وَقَدْ يُطْلَقُ مَجَازاً عَلَى الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ وَعَلَى
اور ابصار بصر کی جمع ہے اور بصر آنکھ کا ادراک ہے (کسی چیز کو دیکھ لینا) اور بھی بطور مجاز اس کا اطلاق قوت بصر پر بھی ہوتا ہے اور عضو (آنکھ)
الْعُضْوُ وَكَذَلِكَ السَّمْعُ وَلَعَلَّ الْمُرَادُ بِهِمَا فِي الْآيَةِ الْعُضْوَانُ أَشَدُّ مُنَاسِبَةً لِلْخَتْمِ وَالتَّغْطِيَةِ
پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح سمع ہے، اور شاید کہ یہاں آیت میں دونوں سے عضو مراد ہیں کیونکہ عضو ختم و تغطیہ سے سخت مناسبت رکھتے ہیں،
وَالْقَلْبُ مَا هُوَ مَحَلُّ الْعِلْمِ وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُّ بِهِ الْعَقْلُ وَالْمَعْرِفَةُ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ فِي
اور قلب سے مراد وہ ہے جو علم کا محل ہے اور بھی قلب بول کر عقل و معرفت مراد لی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”بیشک اس میں نصیحت ہے“

ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ

اس شخص کیلئے جس کا دل ہو (یعنی عقل و معرفت ہو)۔

تشریح: یعنی ابصار جمع بصر کی ہے اصل معنی آنکھ کا دیکھنا ہے لیکن بطور مجاز قوۃ باصرۃ (بینائی) جو آنکھ کے اندر ہے اس کو اور آنکھ کو بھی بصر کہتے ہیں ایسے ہی سمع کا اصل معنی کان کا ادراک یعنی سنا ہے لیکن بطور مجاز سمع قوۃ سامعہ اور عضو (کان) کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، اسی طرح قلب دراصل محل علم کو کہتے ہیں لیکن کبھی بطور مجاز قلب کا اطلاق عقل و معرفت پر ہوتا ہے جیسے ”ان فی ذالک لَذِکْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ“ مثل قلب سے مراد عقل و معرفت ہے۔

فائدہ: اللہ تعالیٰ نے قلب کا ذکر پہلے اور سمع و بصر کا بعد میں کیا جبکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بصر و سمع کی تفسیر پہلے اور قلب کی بعد میں کی وجہ یہ ہے کہ مہر لگانے کے مقصود کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے کہ اگر سمع و بصر پر مہر ہو اور قلب پر نہ ہو تو مہر کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا اور سمع و بصر پر مہر نہ ہو اور قلب پر ہو تو مہر کا فائدہ اور مقصود حاصل ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے استعمال کا لحاظ کیا ہے کہ استعمال کے لحاظ سے اول سمع و بصر استعمال ہوتے ہیں ان کے بعد بات دل تک پہنچتی ہے۔

وَ إِنَّمَا جَازَ إِعْمَالُهَا مَعَ الصَّادِلَانِ الرَّاءِ الْمَكْسُورَةِ تَغْلِبُ الْمُسْتَعْلِيَّةَ لِمَا فِيهَا مِنَ التَّكْرِيرِ

اور ابصار میں صاد کے موجود ہوتے ہوئے امالہ جائز ہے جب یہ ہے کہ راء مکسورہ صاد مستعلیہ پر غالب ہو گیا ہے کیونکہ راء میں صفت تکریر ہے۔

تشریح: اس عبارت کو سمجھنے کیلئے سمجھیں کہ ① ابصار ہم کے صاد میں ایک قرأت امالہ کی ہے امالہ کا مطلب یہ ہے کہ صاد کے فتح کا سرہ کی طرف اور اس کے بعد کے الف کو یام کی طرف مائل کر کے پڑھیں ② حروف مستعلیہ یعنی جن میں صفت استعلاء پائی جاتی ہے سات ہیں م س ض ط ظ خ غ ق یہ حروف امالہ سے رکاوٹ ہوتے ہیں، کیونکہ صفت استعلاء آواز کی بلندی اور امالہ آواز کی پستی چاہتا ہے تو دونوں ضد ہوئے۔

اب عبارت میں مذکور بحث کا خلاصہ سمجھیں کہ سوال ہوا کہ جب صاد حروف مستعلیہ میں سے ہے اور وہ امالہ سے مانع ہے تو ایک قرأت کے مطابق صاد کے فتح اور الف میں امالہ کیوں جائز ہے؟ جواب یہ ہے کہ صاد میں صفت استعلاء بیشک امالہ سے مانع ہے مگر امالہ کا جو مقتضی یہاں موجود ہے وہ مانع سے قوی ہے اور امالہ کا مقتضی یہ ہے کہ راء تلفظ کے وقت تکرار دا ہوتی ہے تو وہ حرف تکرر کے بمنزلہ ہے اور اس کی حرکت کسرہ ہے تو جب راء حرف تکرر ہوا تو اس کی حرکت بھی تکرر ہوئی تو گویا دو راء اور دو کسرے ہو گئے اور راء اور کسرہ امالہ کے مقتضی ہیں اس کے مقابلہ میں صاد تکرر نہیں وہ ایک رہا تو امالہ کے مقتضی دو اور مانع ایک ہوا اور دو کا ایک پر غالب ہونا واضح ہے لہذا امالہ درست ہے،

وَ غِشَاوَةٌ رَفَعٌ بِالْإِبْتِدَاءِ عِنْدَ سَبَوِيهِ وَ بِالْجَارِ وَالْمَجْرُورِ عِنْدَ الْأَخْفَشِ وَيُؤَيِّدُهُ الْعَطْفُ

اور غشاوۃ امام سبویہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرفوع ہے مبتداء ہونے کی وجہ سے اور اخفش کے نزدیک جار مجرور (کے عامل محذوف) کی وجہ سے جس کی تائید

عَلَى الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ، وَقُرِئَ بِالنَّصْبِ عَلَى تَقْدِيرٍ وَجَعَلَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ عَلَى

جملہ فعلیہ پر معطوف ہوتا کرتا ہے، اور نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے تقدیر عبارت ”وجعل علی ابصارہم غشاوۃ“ مان کر،

حَذَفِ الْجَارِ وَائْصَالِ الْخْتِمِ بِنَفْسِهِ إِلَيْهِ وَالْمَعْنَى وَخَتَمَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ بِغِشَاوَةٍ، وَقُرِئَ

یا حرف جار حذف مان کر فعل ختم کو متعدی بنفس کر کے غشاوة کا نصب ہو اس صورت میں معنی ہوگا "وختم علی ابصارہم بغشاوة"

بِالضَّمِّ وَبِالرَّفْعِ وَالْفَتْحِ وَالنَّصْبِ وَهُمَا الْفَتَانِ فِيهَا وَغِشْوَةٌ بِالْكَسْرِ مَرْفُوعَةٌ وَبِالْفَتْحِ

اور ضمہ اور رفع اور فتح اور نصب کے بھی پڑھا گیا اور یہ اس میں دو لغتیں ہیں، اور غشوة کسرہ کے ساتھ مرفوع صورت میں اور فتح کے ساتھ

مَرْفُوعَةٌ وَمَنْصُوبَةٌ وَغِشَاوَةٌ بِالْعَيْنِ الْغَيْرِ الْمُعْجَمَةِ

مرفوع اور منصوب کر کے اور غشاوة عین بغیر نظر والی کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دو باتیں بیان فرمائیں اول غشاوة کی ترکیب، دوم مختلف قراءتیں، غشاوة کی ترکیب میں دو قول ہیں امام سیبویہ کے نزدیک بناء بر ابداء مرفوع ہے یعنی غشاوة مبتداء مؤخر اور علی ابصارہم خبر مقدم ہے، اور امام اعظمی کے نزدیک علی ابصارہم جار مجرور ملکر متعلق ہے عامل محذوف استقرت کا استقرت فعل غشاوة اس کا فاعل استقرت اپنے فاعل غشاوة اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ ہو کر معطوف ہو اور یہ عطف الجملۃ الفعلیۃ علی الجملۃ الفعلیۃ ہوگا اس ترکیب کے مطابق اس کا رفع بنا بر فاعلیۃ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ غِشَاوَةٌ مشہور قرات کے علاوہ دوسری کئی قرائتیں بھی ہیں ① غِشَاوَةٌ بکسر العین آخر کا نصب، نصب کی وجہ یا تو مقام کے مناسب فعل مقدر ہے تقدیر عبارت ہے "جعل علی ابصارہم غشاوة" یا منصوب بزرع الفاعل ہے یعنی پہلے اس پر حرف جار تھا بغشاوة تھا اب جار کے حذف سے ختم فعل کو براہ راست غشاوة کی طرف متعدی کیا گیا جس کو حذف والا ایصال کہتے ہیں ② غِشَاوَةٌ فین کا ضمہ اور آخر کا رفع ③ غِشَاوَةٌ فین کا فتح اور آخر کا نصب مصنف نے فرمایا یہ دونوں لغات اس کلمہ میں استعمال ہوتی ہیں ④ غِشْوَةٌ شین کے بعد الف محذوف اور فین کا کسرہ اور آخر کا رفع، ⑤ غِشْوَةٌ فین کا فتح اور آخر کا رفع ⑥ غِشْوَةٌ فین کا فتح اور آخر کا نصب ⑦ غِشَاوَةٌ فین کی جگہ عین، شارحین نے ذکر کیا ہے کہ اس قرأت میں عین کا فتح و کسرہ اور آخر کا رفع اور نصب سب کا احتمال ہے۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِّمَا يَسْتَحِقُّونَهُ، وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءٌ وَمَعْنَى تَقُولُ

"اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے" وعید ہے اور جس کے کفار ستم ہیں ان کا بیان ہے، اور عذاب وزن اور ستمی دونوں میں نکال کی

عَذَبَ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكَلَ إِذَا امْسَكَ وَمِنْهُ الْمَاءُ الْعَذْبُ لِأَنَّهُ يُقْمِعُ الْعَطَشَ وَيَرْدَعُهُ

طرح ہے تو کہہ سکتا ہے عذب عن الشیء اور نکل عن الشیء بمعنی شے سے رک گیا الماء العذب بٹھاپانی بھی اسی سے ہے کیونکہ وہ پیاس

وَلِذَلِكَ سُمِّيَ نَقَاخًا وَقُرْآنًا ثُمَّ اتَّسَعَ فَأُطْلِقَ عَلَى كُلِّ آلَمٍ قَادِحٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَكَا لَأَيُّ

کو قسم کر دیتا اور رک کر دیتا ہے، اسی لئے تو اس کو نقاخ اور قرآن بھی کہتے ہیں پھر عذاب میں وسعت کی گئی اور ہر بیماری غم پر بولا گیا اگر چہ وہ غم ایسی سزا نہ

عِقَابًا يَرْدَعُ الْجَانِيَّ عَنِ الْمَعَاوِدَةِ فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهُمَا وَقِيلَ إِشْتِقَاقُهُ مِنَ التَّعْذِيبِ الَّذِي

ہو جو جرم کرنے والے کو دوبارہ جرم کرنے سے روکے تو عذاب نکال و عقاب سے اعم ہوا، اور ایک قول یہ ہے کہ عذاب تعذیب سے مشتق ہے تعذیب

هُوَ إِزَالَةُ الْعَذَابِ كَالْتَقْلِيدَةِ وَالتَّمْرِ يُض

کا معنی عذاب یعنی عمدہ چیز کو دور کرنا جیسے تقلید (آئینہ سے نکا دور کر دینا) اور تمریض (ایسی عیادت کرنا جو بیماری دور کر دے) میں دور کرنے کا معنی ہے

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ولہم عذاب عظیم کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا کہ پہلے کافروں کے کفر کا بیان تھا اب کفر پر جس سزا کے مستحق ہیں اس کا بیان ہے اور کفر کے ارتکاب پر ان کو وعید اور دھمکی ہے،

دوسری بات لفظ عذاب کی لغوی و اصطلاحی تشریح کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ عذاب یا مجرد سے ہے یا مزیدہ سے ہے، اگر مجرد سے مانیں تو عذاب لفظاً معنی دونوں طرح نکال کی مثل ہے عذاب عن الشيء و نکل عن الشيء بمعنی چیز سے روکنا، نکال و عذاب بمعنی ایسی سزا جو مجرم کو آئندہ جرم کرنے سے روکے اور غیر مجرم اس سزا سے عبرت پکڑتے ہوئے جرم کے ارتکاب سے باز رہے، اور یہ عذاب سے ہے (مثلاً پانی وغیرہ) عذاب کا معنی روکنا اور ختم کرنا بیٹھے پانی کو الماء العذاب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پیاس ختم کرتا ہے اسی مناسبت سے بیٹھے پانی کو نفاخ اور طرات بھی کہتے ہیں (نفاخ کا معنی توڑنے والا بیٹھا پانی پیاس کو توڑ دیتا ہے، طرات کا معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کرنے والا یہ بھی پیاس کے اثرات ختم کر دیتا ہے) تو عذاب کا اصل معنی تو ہے ایسی سزا جو مجرم کو آئندہ جرم کرنے سے روک دے اس معنی کے اعتبار سے عذاب و نکال میں نسبت تساوی ہے پھر اس میں وسعت کر کے مجازاً ہر بھاری مصیبت کیلئے استعمال کیا جانے لگا چاہے وہ نکال نہ ہو اس معنی مجازی کے اعتبار سے نکال و عذاب میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے یعنی ہر نکال عذاب ہے مگر ہر عذاب نکال ہونا ضروری نہیں ہے،

اور اگر عذاب مزیدہ سے مشتق مانیں تو یہ تعدیل سے مشتق ہوگا جواز تفعلیل ہے اور باب تفعلیل میں خاصیت سلب ما مذکی ہے تو عذاب بمعنی عذاب یعنی عمدہ چیز کو دور کر دینا جیسے تقلید اور تمریض میں دور کرنے کا معنی ہے پھر عذاب مطلق ایلام کے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔

وَالْعَظِيمُ نَقِیْضُ الْحَقِیْرِ وَ الْكَبِیْرُ نَقِیْضُ الصَّغِیْرِ فَكَمَا أَنَّ الْحَقِیْرَ ذُوْنَ الصَّغِیْرِ فَالْعَظِیْمُ

اور عظیم حقیر کی نقیض ہے اور کبیر صغیر کی نقیض ہے تو جیسے حقیر صغیر سے ادنیٰ ہوتا ہے عظیم کبیر سے اونچا ہوتا ہے

فَوْقَ الْكَبِیْرِ وَمَعْنَى التَّوَصِیْفِ بِهٖ اِنَّهٗ اِذَا قِیْسَ بِسَائِرِ مَا یَجَانِسُهٗ قَصُرَ عَنْهٗ جَمِیْعُهٗ وَ حَقَرُ

اور عذاب کے عظیم کے ساتھ موصوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عذاب کو جب اس کے ہم جنس دوسرے عذابوں سے موازنہ کیا جائے تو اس کی

بِالْإِضَافَةِ إِلَیْهِ

بہ نسبت دوسرے سب عذاب حقیر اور کم معلوم ہوں گے۔

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب کے بعد اس کی صفت عظیم کی وضاحت کی ہے کہ عظیم حقیر کی ضد ہے جیسے کبیر صغیر کی ضد ہے یہ چاروں کلمے اگرچہ کسی چیز کی شان ادنیٰ اور انجی ہونے کو بتانے کیلئے استعمال ہوتے ہیں لیکن عموماً عظیم اور حقیر رتبہ کی اونچائی نیچائی کیلئے اور کبیر و صغیر چیز کے جسم کی کمی زیادتی بیان کرنے کیلئے استعمال ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جسم میں چھوٹے ہونے سے شان کم نہیں ہوتی اس لئے حقیر یعنی مرتبہ میں گھٹیا صغیر سے کم درجہ ہے اور چونکہ بڑا جسم ہونا مرتبہ نہیں بڑھانا

اور عظیم مرتبہ میں بڑھا ہوا ہوتا ہے اس لئے عظیم کبیر سے اونچا ہوا۔

فرماتے ہیں کہ عذاب کی صفت عظیم لائی گئی عذاب کی عظمت ان مصائب و آلام کے مقابلہ میں ہے جو دنیا اور برزخ میں انسان کو پیش آئیں مطلب یہ ہے کہ ان مصائب و آلام سے جب اُس عذاب کا موازنہ کیا جائے تو یہ عذاب یعنی مصائب و آلام اس کے مقابلہ میں گھٹیا نظر آئیں گے۔

وَمَعْنَى التَّكْبِيرِ فِي الْآيَةِ أَنَّ عَلَى أَبْصَارِهِمْ لَيْسَ مِمَّا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ وَهُوَ التَّعَامِي عَنِ

اور آیت میں (غشاوۃ اور عذاب) کمرہ لانے کا مقصود یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر جو پردہ ہے وہ ایسا نہیں ہے جس کو لوگ جانتے ہوں اور وہ ہے آیات سے

الْآيَاتِ وَلَهُمْ مِنَ الْأَلَامِ الْعِظَامُ نَوْعٌ عَظِيمٌ لَا يَعْلَمُ كُنْهَهُ إِلَّا اللَّهُ

انہ سے پن کا پردہ، اور یہ کہ ان کیلئے بڑے بڑے مصائب کی ایسی بڑی قسم ہے جس کی حقیقت بس اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔

تکثیر و تکرار: اس عبارت میں غشاوۃ اور عذاب کی تنوین تکبیر کی وجہ بیان فرمائی تنوین تکبیر جس چیز پر ہودہ معروف نہیں ہوتی مجہول اور غیر معروف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ غشاوۃ کی تنوین تکبیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ ان مخصوص کفار کی آنکھوں پر جو پردہ ہے وہ لوگوں کے علم سے باہر ہے لوگوں کے ہاں مشہور پردہ نہیں ہے اور وہ ہے آیات الہی سے اندھا بننا، اس پردہ کا پردہ ہونا لوگ عام طور سے نہیں جانتے، اور عذاب کی تنوین تکبیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ ان کافروں کیلئے جو بڑے بڑے عذاب اور اس کی صورتیں مہیا ہیں ان کی حقیقت لوگوں کو معلوم نہیں صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، یہ تقریر اس صورت میں ہے جب تنوین تنوین کیلئے ہو لیکن ایک قول یہ ہے کہ تنوین تعظیم و تہویل کیلئے ہے کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑا پردہ ہے اور ان کیلئے بہت بڑے اور ہولناک قسم کے عذاب ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ لَمَّا افْتَتَحَ سُبْحَانَهُ بِشَرْحِ حَالِ الْكِتَابِ

”اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لائے“ جب اللہ تعالیٰ نے کتاب عظیم کے حال کی

الْعُظِيمِ وَسَاقِ لَبَيَانِهِ ذَكَرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ وَوَاطَأَتْ فِيهِ قُلُوبُهُمْ

وضاحت سے ابتداء کی اور اس کے بیان کیلئے ان مؤمنین کا ذکر کیا جنہوں نے اپنی عبادت خالص اللہ تعالیٰ کیلئے کی اور ان کے دلوں نے ان کی زبان کی

الْإِسْنَتَهُمُ وَتَنَّى بِأَصْدَادِهِمُ الَّذِينَ مَحَضُ الْكُفْرَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَلَمْ يَلْتَفِتُوا لِفَتَنِ رَأْسًا ثَلَاثَ

موافقت کی پھر ان کے بعد ان کے مخالفین کا ذکر کیا جنہوں نے صاف کفر کیا ظاہراً بھی اور باطناً بھی اور دین کی طرف بالکل توجہ نہ کی تو اب تیسرے نمبر پر

بِالْقِسْمِ الثَّلَاثِ الْمَذْبُذِبِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمْ الَّذِينَ آمَنُوا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ

ان کی تیسری قسم بیان کی ہے جو پہلی دو قسموں کے درمیان متردد ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو مؤمنوں سے ایمان لائے لیکن ان کے دل مؤمن نہیں ہوئے

تَكْمِيلًا لِلتَّقْسِيمِ وَهُمْ أَخْبَثُ الْكُفْرَةِ وَابْغَضُوهُمْ إِلَى اللَّهِ لِأَنَّهُمْ مَوْهُو الْكُفْرَ وَخَلَطُوا بِهِ

تقسیم پوری کرنے کیلئے یہ سب سے گندے کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ ہیں کیونکہ انہوں نے کفر پر ایمان کا رنگ چڑھایا اور کفر کے ساتھ

خِذَاعًا وَاسْتِهْزَاءً وَلِذَلِكَ طَوَّلَ فِي بَيَانِ خُبْرِهِمْ وَجَهْلِهِمْ وَاسْتِهْزَاءٍ بِهِمْ وَتَهْكُمُ

دھوکہ دی اور استہزاء کاٹل ملایا اسی لئے ان کی خباثت اور جہالت کے بیان کو طویل کیا اور ان کی حرکتوں سے مذاق کیا اور ان کی گمراہی

بِأَفْعَالِهِمْ وَسَجَّلَ عَلَى غَيْبِهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرَبَ لَهُمُ الْأَمْثَالَ وَانْزَلَ فِيهِمْ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ

اور سرکشی پر قطعی حکم لگایا اور ان کی مثالیں بیان کیں اور ان کے بارے میں یہ نازل کیا کہ منافقین جہنم کے نچلے طبقہ میں ہوں گے اور ان

فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَقِصَّتُهُمْ مَعْطُوفَةٌ عَلَى قِصَّةِ الْمَصِيرِينَ

کے سارے قصہ کا عطف ہے کفر پر مذکور کرنے والوں کے قصہ پر

تکثیر صریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ”ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر“ کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں اول قرآن مجید کی عظمت شان بیان ہوئی اس کے ضمن میں قرآن مجید کے ماننے والے مؤمنین اور ان کی صفات کا بیان ہوا اور چونکہ مؤمنین کے ضد بھی تھے یعنی کفر پر اڑے ہوئے لوگ تو مؤمنین کے بعد ان کا ذکر مناسب ہوا تو جب دو بڑے گروہوں کا ذکر ہوا تو ان دو کے علاوہ ایک تیسرا بھی بہت بڑا گروہ تھا منافقین کا ان کا ذکر بھی مناسب ہوا یہ گروہ پہلے دو گروہوں کے درمیان ہے کہ مؤمنین کے مؤمنین ہیں اور ”ان الذين كفروا“ کا مصداق بکے کافر ہیں لیکن یہ تیسرا گروہ دونوں سے تعلق رکھنا چاہتا ہے کہ زبان سے مؤمن ہوئے دل سے اور حرکتوں کے اعتبار سے کافر ہیں تو اب ان کی حرکتیں بیان فرمائیں کہ ان کا ایمان زبانی ہے اور یہ مؤمنین سے مذاق کرتے رہتے ہیں ان کے افعال بھوڑے قسم کے ہیں سخت تر گمراہ اور سرکش ہیں چونکہ یہ گروہ کھلے کافروں سے بھی خبیث ترین تھا اس لئے ان کا بیان طویل فرمایا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ان منافقین کے سارے قصے کا کفار کے سارے قصے پر عطف ہے۔

وَالنَّاسُ أَصْلُهُ أَتَانَسَ لِقَوْلِهِمْ إِنْسَانٌ وَانْسٌ وَأُنَاسِي فَقُحِذَتْ الْهَمْزَةُ حَذْفَهَا فِي لُوقَةٍ

اور اناس کی اصل اُناس ہے کیونکہ عرب انسان اور انس اور اناسی بولتے ہیں پھر ہمزہ ایسے حذف ہوا جیسے لوقہ (اصل میں اللوقہ) سے ہمزہ حذف

وَعَوَّضَ عَنْهَا حَرْفَ التَّعْرِيفِ وَلِذَلِكَ لَا يَكَادُ يُجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَقَوْلُهُ إِنَّ الْمَنَافِيَا يَطْلَعْنَ

ہوا اور اس کے عوض میں الف لام تعریف لایا گیا اسی لئے تو دونوں جمع نہیں ہو سکتے، اور شاعر نے جو کہا ان المنافیا يطلعن

عَلَى الْإِنْسَانِ الْأَمِينِ شَاذٌ وَهُوَ اسْمُ جَمْعٍ كَرَفَالٍ إِذْلَمَ يَثْبُتُ فَعَالٌ فِي ابْنَةِ الْجَمْعِ

علی الانسان الامین شاذ ہے، اور اناس رَفَال کی طرح اسم جمع ہے (جمع نہیں) کیونکہ فَعَال کا وزن جمع کے اوزان

مَا خُوذَ مِنْ أَنَسٍ لِأَنَّهُمْ مُسْتَأْنِسُونَ بِأَمْثَالِهِمْ أَوْ أَنَسٍ لِأَنَّهُمْ ظَاهِرُونَ مُبْصِرُونَ وَلِذَلِكَ

میں ثابت نہیں ہے، یہ اُنس سے ماخوذ ہے کیونکہ انسان اپنے ہم ٹکوں سے انس حاصل کرتے ہیں یا اُنس سے ماخوذ ہے کیونکہ انسان ظاہر اور دکھائی

سَمُّوا بَشَرًا كَمَا سَمَّى الْجِنُّ جِنًّا لِاجْتِنَانِهِمْ

دیتے ہیں اسی لئے ان کا نام بشر ہوا جیسے جنات کے چھپے ہوئے ہونے کی وجہ سے ان کا نام جن ہوا۔

تکثیر یح: اس عبارت میں لفظ الناس کی بحث ہے فرمایا کہ ناس کی اصل اناس ہے جس کی دلیل ناس کے مفرد اور جمع ہیں کہ اس کا مفرد من غیر لفظ انسان اور انس ہے اور جمع اناسی ہے اور کلمہ کے اصل حروف اس کے مفرد اور جمع میں ذکر ہوتے ہیں اور اس کے مفرد جمع میں جو حروف ذکر ہوئے وہ الف نون سین ہیں اگر ناس کی اصل ناس ہو تو نون اور سین ذکر ہوئے اور درمیان کا الف ذکر نہ ہوا اور یہ مفرد اور جمع کے مادہ کے خلاف ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس کی اصل اناس ہے، پھر اس کا الف الوقت سے الوقت پر مٹنے کی طرح حذف ہو گیا اور اس کے عوض شروع میں ہمزہ وصلی لایا گیا اور چونکہ عوض جمع کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے جہاں اس پر الف لام تعریف داخل ہوگا وہاں اناس کا شروع کا ہمزہ ذکر نہ ہوگا یعنی الاناس درست نہ ہوگا ناس بولیں اور لکھیں گے ایسے ہی جہاں الف لام تعریف نہ ہوگا وہاں ہمزہ کا ذکر ضروری ہوگا اناس کہیں گے۔

سوال: ہوا کہ شاعر نے اس شعر میں الف لام تعریف اور شروع کے ہمزہ دونوں کو جمع کیا ہے اور شعراء فصیح بولتے ہیں جبکہ آپ کہتے ہیں کہ دونوں جمع نہیں ہوں گے، شعر یہ ہے: ان المنايا بطلعن على الاناس الا مينا يشك مطمئن اور غافل لوگوں پر بھی موتیں آ پڑتی ہیں، اور ایک شاعر نے دونوں کو ختم کر دیا ہے اس شعر میں اذ الناس ناس والزمان زمان، جب لوگ لوگ تھے اور زمانہ زمانہ تھا، اس میں دوسرے کلمہ ناس سے الف لام اور ہمزہ دونوں حذف ہیں؟

جواب: یہ شعر شاذ ہیں کلام فصیح میں ایسی مثالیں نہیں ملتیں،

آگے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اناس جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے جیسے رجال اسم جمع ہے جمع اس لئے نہیں ہے کہ فعال کا وزن اور ان جمع میں ثابت نہیں ہے۔

آخر میں ذکر فرمایا کہ اناس یا تو انس (ضرب، سح) سے ماخوذ ہے بمعنی مانوس ہونا تو انسانوں کو اناس اس لئے کہتے ہیں کہ وحشی جانوروں کی طرح نہیں بلکہ دوسرے ہم جنسوں یعنی انسانوں سے مانوس رہتے ہیں، یا انس (ایناساً افعال) سے ماخوذ ہے بمعنی دیکھنا تو انسانوں کو اناس اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ظاہراً بحکم اور دکھائی دینے والے ہیں بشر بھی اسی لئے کہتے ہیں یعنی ظاہراً بالبشرۃ ظاہراً کمال والے، جیسے جن بمعنی پوشیدہ و مخفی ہونا ہے اور جنات کو اس لئے جن کہتے ہیں کہ وہ مخفی مخلوق ہے۔

وَاللَّامُ فِيهِ لِلْجَنَسِ وَمَنْ مَوْصُوفَةٌ إِذْلَاعُهُمْ فَكَانَتْ قَالَ وَمِنَ النَّاسِ نَاسٌ يَقُولُونَ أَوْ لِلْعَهْدِ وَ
اور اناس پر داخل الف لام جنس کا ہے اور من موصوفہ ہے کیونکہ (خارج میں) کوئی متعین مراد نہیں، گویا کہ فرمایا "ومن الناس ناس يقولون"
الْمَعْهُودُ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَامِنْ مَوْصُولَةٌ مُرَادُهَا ابْنُ أَبِي وَأَصْحَابُهُ وَنُظَرَاءُ هَ فَإِنَّهُمْ مِنْ
اور لوگوں میں سے کچھ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں، یا الف لام عہد خارجی کا ہے اور خارج میں متعین دہی ہیں جو "الذين كفروا" میں مذکور ہیں اور من
حَيْثُ أَنَّهُمْ صَمَمُوا عَلَى النِّفَاقِ دَخَلُوا فِي عِدَادِ الْكَفَّارِ الْمَخْتُومِ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ
موصولہ ہے مراد ان سے عبد اللہ بن ابی اور ان کے ساتھی اور اس کے ہم مثل لوگ ہیں کیونکہ وہ اس حیثیت سے کہ منافقت پر پکے ہوئے ان کفار کی گنتی میں
إِخْتِصَاصُهُمْ بِزِيَادَاتٍ زَادُوهَا عَلَى الْكُفْرِ لَا يَأْتِي دُخُولُهُمْ تَحْتَ هَذَا الْجَنَسِ فَإِنَّ
داخل ہیں جن کے دلوں پر مہر لگائی گئی، اور ان کا کچھ زائد باتوں کے ساتھ مخصوص ہونا جو کفر کے علاوہ اختیار کریں وہ اس جنس کے تحت داخل ہونے کے

الْأَجْنَاسِ إِنَّمَا تَتَنَوَّعُ بِزِيَادَاتٍ تَخْتَلِفُ فِيهَا أِبْعَاضُهَا فَعَلَىٰ هَذَا تَكُونُ الْآيَةُ تَقْسِيمًا

خلاف نہیں بنتا کیونکہ اجناس ایسی زیادتیوں کے ذریعہ جن میں بعض افراد مختلف ہوں مختلف انواع میں تقسیم ہوا کرتی ہیں اس تشریح کے مطابق یہ آیت

لِلْقِسْمِ الثَّانِي

لوگوں کی دوسری قسم یعنی کفار کی تقسیم ہوگی۔

تفسیر یح: اس عبارت میں مصنف ^{رحمہ اللہ} نے فرمایا کہ لفظ الناس کے شروع کے الف لام تعریف میں دو احتمال ہیں یا جنس کا ہے یا عہد خارجی کا ہے اگر جنس کا ہو تو مَنْ یَقُولُ میں مَنْ نکرہ موصوفہ ہوگا اس کا مابعد صفت ہوگا اس صورت میں مَنْ بھی ناس کے معنی میں ہو کر عام غیر متعین ہوگا تقدیر عبارت ہوگی "وَمَنْ النَّاسِ نَاسٌ يَقُولُونَ" اور اگر الف لام عہد خارجی کا ہو تو مصداق خارج میں متعین لوگ ہیں یعنی وہی کافر جن کا ذکر اس سے پہلے "أَنَّ الدِّينَ كَفَرُوا" میں ہوا، اس صورت میں مَنْ معرفہ موصولہ ہوگا تقدیر عبارت "وَمِنْهُمْ الدِّينَ يَقُولُونَ" ہوگی، مراد یہ ہوگا کہ وہ کافر جو کفر پر اتنے کپے ہو گئے کہ ان کے اندر حق قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رہی ان کی دو قسمیں ہیں اول ظاہر اباطن کافر دوم ظاہر مؤمن اور باطن کافر یعنی منافقین، اس دوسری قسم سے مراد عبد اللہ بن ابی اور ان کے ہم خیال اور ہم مثل لوگ ہیں، ہم مثل سے مراد ہر زمانہ میں اپنے کو مؤمن مسلمان کہہ کر اسلام اور اس کی تعلیمات اور مسلمانوں سے باطن دشمنی رکھنے والے لحدین اور زنادقہ ہیں، منافقین کو کفار مصرین علی الکفر میں داخل کیا گیا ہے باوجودیکہ منافقین میں کفر کے علاوہ کچھ مزید گندگیاں بھی ہیں وجہ یہ ہے کہ یہ منافقین بھی مصرین علی الکفر تھے فرق صرف اتنا تھا کہ کفار ظاہر اباطن دوہوں طرح مصرین علی الکفر تھے اور یہ لوگ ظاہر تو نہیں باطن تو مصرین علی الکفر تھے اس لئے ان میں داخل ہیں گویا الدین کفروا جنس ہے جس کی یہ دونوں ہیں ایک جنس کی مختلف انواع میں زیادہ خصوصیات سے وہ انواع جنس سے خارج نہیں ہو جاتیں۔

وَإِخْتِصَاصُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ بِالذِّكْرِ تَخْصِصٌ لِّمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ مِنْ

اور ایمان کو اللہ اور آخرت کے دن کے ساتھ مخصوص کرنا ایمان کا جو مقصود اعظم ہے اس کی تخصیص کیلئے ہے۔

الْإِيمَانِ وَادِّعَاءُ بَانْتِهِمْ اخْتَارُوا الْإِيمَانَ مِنْ جَانِبَيْهِ وَأَحَاطُوا بِقَطْرَيْهِ، وَإِيْدَانُ بَانْتِهِمْ

اور یہ دعویٰ کرنے کیلئے ہے کہ انہوں نے ایمان کو دونوں جانبوں سے سنبالا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کا احاطہ کیا ہے، اور (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) یہ

مُتَافِقُونَ فِيمَا يُظَنُّونَ أَنَّهُمْ مُخْلِصُونَ فِيهِ فَكَيْفَ بِمَا يَقْصُدُونَ بِهِ النِّفَاقَ لِأَنَّ الْقَوْمَ

اطلاع ہے کہ منافقین جس میں اپنے کو مخلص خیال کرتے ہیں اس میں بھی منافقت کرتے ہیں تو جس میں منافقت کرنا ان کا مقصود ہے اس میں ان

كَانُوا يَهُودًا وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ إِيْمَانًا كَلَامًا لَا يُعْتَقَدُ لَهُمُ التَّشْبِيهُ

کا کیا حال ہوگا؟ کیونکہ یہ منافقین یہود تھے اور وہ اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایسا ایمان رکھتے تھے جو ایمان نہ ہونے کے برابر تھا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا اللہ تعالیٰ کی

وَإِتِّخَاذِ الْوَلَدِ وَأَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا غَيْرُهُمْ وَأَنَّ النَّارَ لَن تَمْسَهُمْ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً وَ

مشابہت اور اولاد ہونے کا اور یہ کہ جنت میں ان کے سوا کوئی داخل نہ ہوگا اور یہ کہ جہنم ان کو صرف چند دنوں کیلئے چھوئے گی وغیرہ، اور مؤمنین کے

غَيْرَهَا وَيُروْنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُمْ أَمْنُوا مِثْلَ إِيْمَانِهِمْ وَبَيَّانٌ لِّتَضَاعِفِ خُبْرَهُمْ وَأَفْرَاطِهِمْ فِي

مانے یہ ظاہر کرتے کہ وہ مؤمنین کے ایمان کی طرح ایمان والے ہیں، اور ان کی کئی مناسبات اور کفر میں بہت آگے پہنچے ہوئے ہونے کا بیان ہے کیونکہ

كُفِّرِهِمْ لِأَنِّ مَاقَالُوهُ لَوْ صَدَرَ عَنْهُمْ لَأَعْلَىٰ وَجْهِ الْخِذَاعِ وَالنِّفَاقِ وَعَقِيدَتُهُمْ عَقِيدَتُهُمْ لَمْ

جس کے وہ قائل ہوئے اگر وہ بھی ان سے دھوکہ دے اور نفاق کے طریقہ سے صادر نہ ہوا ہوتا اور ان کا عقیدہ وہی ہوتا جو انہوں نے بیان کیا تو بھی وہ ایمان

يَكُنْ إِيْمَانًا كَيْفَ وَقَدْ قَالُوهُ تَمْوِينَهَا عَلٰى الْمُسْلِمِينَ ،

نہیں ٹھہرے گا تو جب مسلمانوں کیلئے کفر پر ایمان کا رنگ چڑھایا اور ان سے مذاق کیلئے ایمان کی باتیں کہیں کیسے ایمان ہو سکتا ہے؟

تشریح: اس عبارت میں اس سوال کا جواب ہے کہ ایمانیات میں بہت سی باتیں داخل ہیں مگر منافقین نے صرف ایمان باللہ و

بالیوم الآخر کی تخصیص کیوں کی دوسرے ایمانیات پر ایمان ہونے کو کیوں بیان نہیں کیا؟

مصنف رحمہ اللہ نے دو وجہیں ذکر کیں اول یہ کہ ایمان کا جو مقصود اعظم ہے منافقین نے صرف اسی پر اکتفاء کو کافی سمجھا یہ

دو مقصود اعظم اس لئے ہیں کہ ایمان باللہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور جمیع صفات اور بھیجے ہوئے رسولوں اور کتابوں پر بھی ایمان

حاصل ہوگا اور ایمان بالآخرۃ سے اعمال صالحہ کرنا اور اعمال سیئہ سے بچنا اس کا لازمی نتیجہ ہے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین نے دو چیزیں ذکر کر کے پورے مؤمن ہونے کے دعویٰ کا اظہار کیا ہے کیونکہ ایمان کا ایک مبداء ہے

اور ایک معاد ہے مبداء ایمان باللہ اور معاد ایمان بالآخرۃ تو جب مبداء و معاد پر ایمان کا دعویٰ کیا تو درمیان کی سب ایمانیات کا دعویٰ

خود بخود ہو گیا یہ دو وجہیں اس پر مبنی ہیں کہ منافقین کا مقصود اس تخصیص سے یہ ہے، لیکن اگر ان دو چیزوں پر ان کے دعویٰ ایمان کی

تخصیص خود اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہو تو تیسری چیز ایمان بالرسول کو ذکر نہ فرمایا باوجودیکہ وہ لوگ لشہد الک لرسول اللہ بھی کہتے

اور سب ایمانیات کا دعویٰ کرتے تھے تو پھر دو چیزوں کی تخصیص کی وجہ اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اطلاع دینا چاہتے ہیں کہ چونکہ یہ منافقین

اصلاً یہود ہیں تو یہ مذہب یہودیت پر بھی باطناً کچے اور اپنے کو قلعہ سمجھتے ہیں (جبکہ ظاہراً مؤمن بنتے ہیں) اور اس مذہب میں ایمان

باللہ و بالیوم الآخر تو یہ مذہب یہودیت پر بھی باطناً کچے اور اپنے کو قلعہ سمجھتے ہیں (جبکہ ظاہراً مؤمن بنتے ہیں) اور اس مذہب میں ایمان

اور دھوکہ دہی ان کی غرض ہے، اب مذہب یہودیت کے مطابق ایمان باللہ و بالیوم الآخر میں کیوں قلعہ نہیں ہیں؟ وجہ یہ ہے

کہ ان چیزوں پر ان کا ایمان بمنزلہ عدم ایمان کے تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان کا یہ حال تھا کہ اس کو مشاہدہ مالا جسام سمجھتے تھے جس

کا ثبوت اجعل لنا الہا کما لہم آلہۃ سے ہے اور اللہ تعالیٰ کیلئے اولاد مانتے تھے قالت الیہود عزرنہ ابن اللہ، اور آخرت

کے متعلق ایمان کا یہ حال تھا کہ کہتے تھے کہ جنت میں صرف ہم جائیں گے، اور یہ کہ ہم جو چاہیں کرتے رہیں انبیاء کی اولاد ہیں انبیاء

علیہم السلام کی شفاعت سے ہم عذاب الہی سے بچ جائیں گے، اگر دوزخ میں گئے تو صرف اتنے دن جائیں گے جتنے دن ہمارے

بذوں نے پھڑے کی عبادت کی تھی آخرت کے متعلق یہ سب محض خیالی پلاؤ پکار کھے تھے، تو یہ ایمان عدم ایمان ہی ہے،

چوتھی وجہ اس تخصیص کی منافقین کی انتہائی خباثت اور کفر میں حد سے تجاوز کو بیان کرنا ہے کہ دیکھو یہ کیسے اپنے کو مؤمن ظاہر کرتے

ہیں کہ ایمان بالرسول نہیں ہے اور ایمان باللہ و بالیوم الآخر کا دعویٰ ہے حالانکہ اگر اس میں قلعہ بھی ہوں تو بھی ایمان بالرسول کے

بغیر اتنا ایمان بھی ایمان نہیں ہے، جبکہ اس میں بھی غلط نہیں ہیں کفر پر ایمان کا لیل لگا رکھا ہے،

وَفِي تَكْرِيرِ الْبَاءِ إِدْعَاءُ الْإِيمَانِ بِكُلِّ وَاحِدٍ عَلَى الْإِصَالَةِ وَالْإِسْتِحْكَامِ

اور باء کے کرر لانے میں ہر ایک بات پر بالاصالہ ایمان رکھنے اور اس پر مستحکم ہونے کا دعویٰ کرنا ہے،

تکثیر یح: سوال ہوا کہ آما باللہ پرو بالیوم الآخر کا عطف ہے تو باللہ والیوم الآخر کہنے سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا اور باء جارہ دوبارہ لانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ معطوف میں حرف جار دوبارہ تب لاتے ہیں جب اسم ضمیر مجرد پر عطف ہو اسم ظاہر مجرد پر عطف میں دوبارہ لانے کی ضرورت نہیں ہوتی تو باء جارہ دوبارہ کس لئے لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ چونکہ حروف جارہ کی وضع فعل کے معنی کو سمجھنے کے واسطے ہے اس لئے جب بالیوم الآخر میں دوبارہ حرف جار باء لائی گئی تو گویا آما فعل بھی دوبارہ ذکر ہوا تو دوبارہ لانے کا فائدہ یہ ہوا کہ منافقین دعویٰ کرتے ہیں کہ ان دو باتوں میں سے ہر ایک پر ہمارا ایمان بالاصالہ ہے ایک پر ایمان دوسری پر ایمان کے تابع نہیں ہے، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے ہمارا ایمان باللہ مستحکم اور پکا ہے ایمان بالآخرہ بھی مستحکم ہے کیونکہ ہمارا دونوں پر ایمان ایک جیسا ہے یہ استحکام تکرار جارہ تکرار فعل سے حاصل ہوا کہ تکرار سے تقریر و تقویت حاصل ہوتی ہے اور مستحکم میں ہی تقویت ہوتی ہے۔

وَالْقَوْلُ هُوَ التَّلْفِظُ بِمَا يُفِيدُ وَيُقَالُ بِمَعْنَى الْمَقُولِ وَلِلْمَعْنَى الْمُتَصَوِّرِ فِي النَّفْسِ

اور قول مفید بات کے تلفظ کو کہتے ہیں، اور مجازاً کہی ہوئی بات اور دل میں سوچے ہوئے مضمون کو جس کی الفاظ سے تعبیر کی جاتی ہے

الْمُعْبَرُ عَنْهُ بِاللَّفْظِ وَلِلرَّأْيِ وَالْمَذْهَبِ مَجَازاً وَالْمُرَادُ بِالْيَوْمِ الْآخِرِينَ وَقَبِ الْحَشْرِ

اور رائے اور مذہب کو بھی قول کہا جاتا ہے، اور یوم آخرہ سے مراد حشر کے وقت سے نہ ختم ہونے تک کا وقت ہے یا حشر کے وقت

إِلَى مَا لَا يَنْتَهِي أَوْ إِلَى أَنْ يَدْخُلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ لِأَنَّهُ آخِرُ

جنتیوں کے جنت میں اور دوزخیوں کے دوزخ میں داخل ہونے تک کا وقت ہے کیونکہ "

الْأَوْقَاتِ الْمَحْدُودَةِ

محدود اوقات کا آخری وقت ہے۔

تکثیر یح: عبارت کی مراد واضح ہے کہ یوم آخری مراد میں دو قول ہیں اور لالہ سے وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ اس دن کو یوم آخری کہتے ہیں کہ وہ محدود اوقات کا آخری دن ہوگا اس کے بعد لا محدود اوقات شروع ہو جائیں گی۔

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ إِنْكَارُ مَا ادَّعَوْهُ وَ نَفَى مَا اتَّحَلُّوا إِبَاتَهُ وَ كَانَ أَصْلُهُ وَ مَا آمَنُوا لِطَائِفٍ

"اور وہ مؤمنین نہیں ہیں، منافقین نے جو دعویٰ کیا اس کا انکار ہے اور جس کے اثبات کا مدعی ہوئے اس کی نفی ہے، اس کی اصل تو ما آمنوا تھا

قَوْلُهُمْ فِي التَّصْرِيحِ بِشَأْنِ الْفِعْلِ دُونَ الْفَاعِلِ لِكُنْهِ عَكْسَ تَأْكِيدٍ أَوْ مَبَالِغَةٍ فِي التَّكْذِيبِ

تاکہ ان کے قول کے مطابق ہوتا شان فعل کی تصریح میں نہ کہ شان فاعل کے اظہار میں لیکن اس کے برعکس کیا گیا تاکہ تاکید کیلئے اور جھوٹا ہونے کے بیان میں

لَآ اِخْرَاجَ ذَوَاتِهِمْ مِنْ عِدَادِ الْمُؤْمِنِينَ ابْلَغُ مِنْ نَفْيِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ فِي مَاضِي الزَّمَانِ

مبالغہ کیلئے کیونکہ ان کی ذاتوں کو مؤمنین کی شمار سے نکالنا زمانہ ماضی میں ان سے ایمان کی نفی کرنے سے ابلغ ہے اسی لئے تو نفی کو بقاء جار کے ذریعہ

وَلِذَلِكَ اُكْذِبُ النَّفْيَ بِالْبَاءِ وَاُطْلِقُ الْاِيْمَانُ عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهُمْ لَيْسُوْا مِنْ الْاِيْمَانِ فِيْ شَيْءٍ

مؤکد کیا گیا، اور ایمان مطلق بولا گیا ہے اس معنی میں کہ ان کا ایمان سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نفی ایمان بھی اسی مقید ایمان سے

وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَقَيَّدَ بِمَا قَيَّدُوْا بِهِ لِاَنَّهُ جَوَابُهُ

ہو جس کو قید کے ساتھ انہوں نے مقید کیا تھا کیونکہ یہ ان کے قول کا جواب ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے "وما ہم بمؤمنین" کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا کہ منافقین نے جو "آمنّا باللہ وبالیوم الآخر" دعویٰ کیا تھا اس میں اس کا رد اور نفی ہے، لیکن اس پر سوال ہوا کہ دعویٰ اور رد دعویٰ میں پوری مطابقت نہیں کیونکہ انہوں نے دعویٰ "آمنّا باللہ وبالیوم الآخر" بیان کرتے ہوئے ماضی کے صیغہ استعمال کئے ہیں، اور آمنّا کہا جبکہ رد دعویٰ میں "وما ہم بمؤمنین" ماضی کا صیغہ نہیں اسم فاعل کا صیغہ استعمال ہوا اور ہم دال علی الفاعل پہلے ہے بمؤمنین بعد میں ہے تو مطابقت نہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ رد دعویٰ میں تبدیلی میں دو مقصد ہیں اول "وما آمنّا" کے بجائے "وما ہم بمؤمنین" کہنے سے نفی دعویٰ مؤکد بتا کید ہو گیا اس طرح کہ مسند الیہ ہم کی تقدیم حصہ تخصیص کیلئے نہیں ہے بلکہ تقویۃ حکم کیلئے ہے مؤمنین کے اندر ضمیر مانیں جو منافقین کی طرف راجع ہے تو اس ہم سے ایمان کی نفی ہے پھر ہم مذکور چونکہ مؤمنین کا مسند الیہ ہے اس سے دوبارہ ایمان کی نفی ہے تو اس تکرار نفی سے تقویٰ حکم حاصل ہوا جو تاکید کا فائدہ دیتا ہے، اور "ما آمنّا" ماضی کا صیغہ ہونے کی وجہ سے تردید دعویٰ کا جملہ جملہ فعلیہ بنتا ہے اور جملہ فعلیہ میں حدوث ہے جبکہ "ما ہم بمؤمنین" جملہ اسمیہ ہے جو دوام و استمرار کا فائدہ دیتا ہے تو ایمان کی نفی دوائی ہوئی کہ نہ یہ مؤمن ہیں نہ ہوئے تھے نہ مؤمن ہوں گے، دوم فائدہ یہ ہے کہ "ما ہم بمؤمنین" میں نفی ایمان بطریق مبالغہ ہے وہ اس طرح کہ مؤمنین میں شمار ہونا ایمان حقیقی کا لازم ہے اور ایمان حقیقی ملزوم ہے تو مؤمنین میں شمار ہونے کی نفی لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو سترم ہے تو ایمان حقیقی کی نفی بھی ہوئی اور چونکہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا کتنا یہ ہے اور کتنا یہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے "ما ہم بمؤمنین، ما آمنّا" سے ابلغ ہوا۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس مبالغہ اور تاکید کے فائدہ کیلئے مؤمنین پر بقاء جارہ داخل کی گئی جو تاکید میں اضافہ کا فائدہ پہنچاتی ہے۔

وَالْاٰیَةُ تَدُلُّ عَلٰی اَنَّ مَنْ ادَّعٰی الْاِيْمَانَ وَخَالَفَ قَلْبُهُ لِسَانَهُ بِالْاِعْتِقَادِ لَمْ یَكُنْ مُؤْمِنًا لَآ اَنَّ مَنْ

اور آیت دلالت کرتی ہے کہ جو ایمان کا دعویٰ کرے لیکن اس کا دل اس کی زبان کی مخالفت کرے وہ مؤمن نہیں ہوگا، لیکن اس پر دلالت نہیں کرتی

تَقْوَاهُ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَارِغَ الْقَلْبِ عَمَّا يُوَافِقُهُ اَوْ يُنَافِيهِ لَمْ یَكُنْ مُؤْمِنًا وَالْخِلَافُ مَعَ الْكِرَامِيَةِ

کہ جو شخص شہادتین بولے اور اس کا دل اس کی موافقت و مخالفت سے خالی ہو تو وہ مؤمن نہیں، اور کرامیہ کے ساتھ اہل حق کا اختلاف اس

فِي السَّانِي فَلَا تَنْتَهِضُ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ

دوسری صورت میں ہے تو ان پر حجت قائم نہیں ہو سکتی

تکثیر یح: بعض نے کہا کہ یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف حجت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص زبان سے کلمہ شہادت کا اقرار کر لے، اور اس کے دل میں شہادتین کی تکذیب ہو وہ مؤمن ہے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کرامیہ کا یہ مذہب نہیں ہے مذکور شخص کو تو کرامیہ بھی کافر کہتے ہیں ان کا مذہب تو یہ ہے کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کر لے اور اس کا دل شہادتین کی تصدیق اور تکذیب دونوں سے خالی ہو وہ مؤمن ہے جبکہ اہل سنت اس کو مؤمن نہیں مانتے لہذا اس اختلافی صورت میں یہ آیت کرامیہ کے خلاف نہیں کیونکہ وہ تو اقرار کے ساتھ تصدیق و تکذیب دونوں سے دل کے خالی ہونے کی صورت میں مؤمن کہہ رہے ہیں جبکہ منافقین کا دل دونوں سے خالی نہ تھا بلکہ ان کے دل میں تکذیب تھی لہذا آیت کرامیہ کے خلاف حجت نہ ہوئی،

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا، أَلَا خُدَاعٌ أَنَّىٰ تَوَهَّمُ شَيْئَكَ بِخِلَافٍ مَا تُخْفِيهِ مِنِّ

منافقین اللہ تعالیٰ اور ایمان والوں سے دھوکہ کا معاملہ کرتے ہیں، خداع یہ ہے کہ تو غیر کے سامنے خلاف طبیعت جو چھپا رہا ہے اس کے خلاف کا دھوکہ دے

الْمَكْرُوهَ لِقَوْلِهِ عَمَّا هُوَ بِصَدِّدِهِ مِنْ قَوْلِهِمْ خَدَعَ الضُّبُّ إِذَا تَوَارَىٰ فِي جُحْرِهِ

دے تاکہ تو اس غیر کو پھسلانے اس کے اس مقصود سے جس کے وہ رہے ہے، یہ عربوں کے قول خدع الضب سے ہے جب گود اپنی سوراخ میں چھپ

وَضُبُّ خَادِعٌ وَخَدِعٌ إِذَا أَوْهَمَ الْحَارِشَ إِقْبَالَهُ عَلَيْهِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابٍ آخَرَ وَ

جائے، اور ضب خداع و خدع کہتے ہیں جب گود شکاری کے سامنے ظاہر کرے کہ اس کی طرف آ رہی ہے مگر پھر دوسرے دروازہ سے نکل جائے

أَصْلُهُ الْإِخْفَاءُ وَمِنْهُ الْمُخْدَعُ لِلْجَوَانَةِ وَالْأَخْدَعَانِ لِعَرَقَيْنِ خَفِيَّيْنِ فِي الْعُنُقِ وَ

خدع کا اصل معنی چھپانا ہے، اسی سے مخدع (بمخفی ذخیرہ رکھنے کی جگہ) اور اخدعان (بمخفی گردن میں چھپی ہوئی دو رگیں) ہے، اور مخادعت

الْمُخَادَعَةُ تَكُونُ بَيْنَ اثْنَيْنِ

دو آدمیوں کے درمیان ہوتی ہے۔

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے یخادعون کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فرمایا کہ خداع از مفاعلہ ہے اصل معنی چھپانا ہے اسی لئے قرآن کا مخدع کہتے ہیں کہ وہ چھپا رہتا ہے اور گردن کی دو چھپی ہوئی رگوں کو اخدعان اسی وجہ سے کہتے ہیں عرفا خدع یہ ہے کہ جو چیزیں مخالف آدمی کیلئے ناگوار ہوں ان کو دل میں رکھ کر ان کے خلاف ظاہر کیا جائے تاکہ مخالف کا جو پردہ گرام ہو اس سے اس کو پھسلایا جائے اسی سے مقولہ خدع الضب ہے گود نے دھوکہ کا معاملہ کیا یہ اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے بل میں چھپ جائے، ایسے ہی مقولہ ضب خادع و خدع (دھوکہ دینے والی گود) ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب گود شکاری کی طرف آنے کو ظاہر کرے مگر پھر دوسرے راستہ سے نکل جائے، اور فرمایا کہ مخادعت از مفاعلہ ہے جس میں جاہلین سے فعل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی مخادعت دو آدمیوں کے درمیان ہوتی ہے گویا ہر ایک خادع بھی ہوتا ہے اور مخدوع ہوتا ہے،

وَ خَدَاعُهُمْ مَعَ اللَّهِ لَيْسَ عَلَىٰ ظَاهِرِهِ لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ خَافِيَةٌ وَلَا نَهْمٌ لَمْ

اور منافقین کا اللہ تعالیٰ سے خداع کا معاملہ کرنا ظاہری مفہوم پر محمول نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ منافقین نے بھی

يَقْضُوا خَدِيعَتَهُ بَلِ الْمُرَادُ اِمَّا مُخَادَعَةُ رَسُولِهِ عَلٰى حَذْفِ الْمُضَافِ اَوْ عَلٰى اِنِّ مُعَامَلَةً

اللہ تعالیٰ سے خداع کا ارادہ نہیں کیا، بلکہ یا مضاف محذوف مانیں کہ رسول کریم ﷺ سے خداع کا معاملہ کرنا مراد ہے، یا اس پر محمول ہے کہ رسول کریم ﷺ

الرَّسُولِ ﷺ مُعَامَلَةُ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ خَلِيفَتُهُ كَمَا قَالَ وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

سے ایسا معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ سے کرنا ہے اس اعتبار سے کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”اور جو رسول کی اطاعت کرے اس

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ

نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور بیشک جو آپ ﷺ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ سے بیعت کرتے ہیں

تشریح: سوال ہوا کہ جب مخادعت ایک چال بازی ہے دوسرے کو ظاہر کچھ کرنا اور اندر سے اس کے خلاف کرنا تو ان کا اللہ تعالیٰ سے ایسا معاملہ کرنا کیسے ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مخدع ہو ہی نہیں سکتا کہ اس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہو سکتی نیز منافقین بھی یہود تھے اللہ تعالیٰ کو عالم الغیب مانتے تھے تو وہ بھی اپنی حرکتوں سے مخادعت کا ارادہ نہیں رکھتے تھے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے ہیں اول یہ کہ یہاں مضاف محذوف ہے ”يُخَادِعُونَ اللَّهَ اِي يُخَادِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ“ اللہ تعالیٰ سے خداع نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ سے خداع کا معاملہ کرتے تھے، دوم یہ کہ مضاف محذوف نہیں ہے مگر چونکہ خداع کا معاملہ رسول اللہ ﷺ سے کرتے تھے اور رسول کریم ﷺ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں اور خلیفہ کے ساتھ کوئی معاملہ اصل کے ساتھ معاملہ ہے تو رسول کریم ﷺ کے ساتھ مخادعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ مخادعت قرار دیا ہے جیسے رسول کریم ﷺ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت فرمایا اور رسول کریم ﷺ سے بیعت کو اپنے سے بیعت قرار دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف مخادعت کی نسبت مجاز ہے۔

وَاِمَّا اَنَّ صُورَةَ صَنِيعِهِمْ مَعَ اللَّهِ مِنْ اِظْهَارِ اِيْمَانٍ وَاسْتِطْطَانِ الْكُفْرِ وَصَنِيعِ اللَّهِ مَعَهُمْ

اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کا جو معاملہ تھا یعنی ایمان ظاہر کرنا اور کفر چھپانا اور اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ ہوا معاملہ یعنی ان کو ڈھیل دینے کیلئے

بِاجْرَاءِ اَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ وَهُمْ حِنْدَةٌ اَخْبَثُ الْكُفَّارِ وَاَهْلُ الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنْ

ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ وہ گندے ترین کفار ہیں اور جہنم کے نچلے طبقے کے مستحق ہیں اور رسول کریم ﷺ کو

النَّارِ اسْتَدْرَاجًا لَهُمْ وَامْتِثَالِ الرَّسُولِ ﷺ وَالْمُؤْمِنِينَ اَمْرًا لِلَّهِ فِي اِخْفَاءِ حَالِهِمْ وَاجْرَاءِ

اور مؤمنین کو منافقین کی طرح حال چھپانے کا حکم کرنا اور اسلام کا حکم لگانا ان کے فعل جیسا ان کو بدلہ دیتے ہوئے (دونوں طرف کا معاملہ) ایسے ہے

حُكْمِ الْاِسْلَامِ مُجَازَاةٌ لَهُمْ بِمِثْلِ صَنِيعِهِمْ صُورَةُ صَنِيعِ الْمُتَخَادِعِينَ

جیسے ایک دوسرے کو دھوکہ دینے والے دوا دیوں کا معاملہ ہوتا ہے۔

تشریح: یعنی اگر بخادعون میں باب مفاعلہ کی خاصیت مخادعت جا نہیں سے ہونا مراد ہو تو منافقین کا جو معاملہ تھا یعنی ایمان ظاہر کرنا کفر چھپانا، اور اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ جو معاملہ تھا یعنی رسول کریم ﷺ اور مؤمنین کو ان پر مسلمان کا حکم لگانے کا حکم کرنا اور ان کی منافقت چھپائے رکھنا ہر دو طرف کے معاملہ کو متخادعین کے معاملہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ تمثیلیہ ہے مشبہ جو کہ مخادعین ہیں ان کیلئے استعمال ہونے والے لفظ بخادعون مشبہ یعنی اللہ اور منافقین کیلئے استعمال ہوئے۔

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِبُخَادِعُونَ يَخْدَعُونَ لِأَنَّهُ بَيِّنٌ لِيَقُولَ

اور یہ بھی احتمال ہے کہ بخادعون مبالغہ سے مراد بخدعون ہو کیونکہ یہ "يقول" کا بیان ہے۔

تکثر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری توجیہ فرمائی ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ مبالغہ مزید فیہ بمعنی مجرد ہو بخادعون بمعنی بخدعون ہو تو استعارہ تمثیلیہ وغیرہ کی ضرورت نہ ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ منافقین کی طرف سے خداع (دھوکہ دہی) کا معاملہ کیا جا رہا ہے۔

أَوْ اسْتِيفَانٍ بِذِكْرِ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْهُ إِلَّا أَنَّهُ أُخْرِجَ فِي زِنَةِ فَاعَلَتْ لِلْمُبَالَغَةِ فَإِنَّ الزِّنَةَ لَمَّا

یا استحیان ہے مذکورہ مقولہ کی غرض کا بیان ہے مگر بھرباب مبالغہ سے مبالغہ کیلئے لایا گیا کیونکہ مبالغہ کا صیغہ جب مبالغہ کیلئے ہوتا ہے تو فعل میں جب

كَانَتْ لِلْمُغَالَبَةِ وَالْفِعْلُ مَتَى غَوَّلَ فِيهِ كَانَ أَبْلَغَ مِنْهُ إِذَا جَاءَ بِلَا مُقَابَلَةٍ مُعَارِضٍ وَ مُبَارٍ

(باب مبالغہ جیسے صیغہ کے ذریعہ) دو میں ایک کو دوسرے پر طلبہ دینے کی صورت ہو تو وہ اس صورت کے مقابلہ میں زیادہ مبالغہ والا معنی ہوتا ہے اس

اسْتَصْحَبَتْ ذَلِكَ، وَيَعْضُدُهُ قِرَاءَةُ مَنْ قَرَأَ يَخْدَعُونَ

صورت سے جو مقابلہ اور معارضہ کے بغیر آئے، اسی کی تائید بخدعون پڑھنے والے قاریوں کی قرأت کرتی ہے

تکثر یح: جب بخادعون بخدعون کے معنی میں ہو تو اس میں دوسری توجیہ یہ ہے کہ بخادعون اللہ الایۃ جملہ مستانہ ہے اور جملہ مستانہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے تو یہ بھی اس سوال کا جواب ہوگا کہ منافقین جو "آمنوا باللہ الایۃ" کہتے ہیں ان کی غرض کیا ہوتی ہے؟ جواب دیا گیا بخادعون اللہ کہ اللہ اور مومنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں،

سوال ہوا کہ جب دھوکہ دہی کا معاملہ صرف منافقین کی طرف سے ہے اور بخادعون بمعنی بخدعون ہے تو مبالغہ کے صیغہ کے لانے کی کیا ضرورت تھی بخدعون مجرد کا صیغہ یہی مقصد پورا کرتا تھا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "الا انہ" سے جواب دیا کہ باب مبالغہ کے صیغہ کو لانے کی غرض مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ منافقین دھوکہ دہی میں خوب مبالغہ کرتے ہیں اور بڑا زور صرف کرتے ہیں چونکہ باب مبالغہ میں مقابلہ من جائین اور مغالہ کا معنی ہوتا ہے اور جب فعل کے معنی میں مقابلہ من جائین ہونہ ابلغ ہوتا ہے اس صورت سے جب مقابلہ من جائین نہ ہو اور من جانب واحد ہو تو جب فعل میں مبالغہ پیدا کرنا مقصود ہو تو اگرچہ من جائین مقابلہ کے معنی کی ضرورت نہیں ہوتی پھر بھی مبالغہ کیلئے باب مبالغہ کا صیغہ لاتے ہیں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے کہ بخدعون قرأت بھی اسی مفہوم کی تائید کرتی ہے۔

وَ كَانَ غَرَضُهُمْ فِي ذَلِكَ أَنْ يَدْفَعُوا عَنْ أَنْفُسِهِمْ مَا يَطْرُقُ بِهِ مِنْ سِوَاهُمْ مِنَ الْكُفْرَةِ وَأَنْ

اس خداع میں منافقین کی غرض یہ تھی کہ اپنے سے ان مسرتوں کو دور کریں جو ان کے علاوہ کھلے کافروں کو پیش آتی تھیں (قتل کیا جانا، قیدی بننا غلای وغیرہ)

يُقْعَلُ بِهِمْ مَا يُفْعَلُ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْإِكْرَامِ وَالْإِعْطَاءِ وَأَنْ يَخْتَلِطُوا بِالْمُسْلِمِينَ فَيُطْلِعُوا

اور یہ کہ ان کے ساتھ وہ سلوک ہو جو مومنین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اکرام اور عطایا ملنا (اموال غنیمت اور بیت المال کے وظائف)، اور یہ کہ مسلمانوں کے

عَلَى أَسْرَارِهِمْ وَيُذِيعُهَا إِلَى مُنَابِذِيهِمْ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَغْرَاضِ وَالْمَقَاصِدِ

ساتھ لے جلتے رہ کر ان کے راز معلوم کریں اور مؤمنین کے کلمے دشمنوں کا فرد تک پہنچائیں ان کے علاوہ دوسرے اغراض و مقاصد بھی تھے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمایا کہ اس مخادعت اور دھوکہ دہی سے منافقین کی کیا اغراض تھیں؟ تین اغراض ذکر ہوئیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ: قِرَاءَةُ نَافِعٍ وَابْنِ كَثِيرٍ وَابْنِ عَمْرٍو، وَالْمَعْنَى أَنَّ دَائِرَةَ

"وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ" نافع اور ابن کثیر اور ابن عمرو کی قرات ہے، اور معنی یہ ہے کہ دھوکہ دہی کا بد انجام انہی کی

الْخَدَاعِ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِمْ وَضَرَرَهَا يَحِيقُ بِهِمْ أَوْ أَنَّهُمْ فِي ذَلِكَ خَدَعُوا أَنْفُسَهُمْ لِمَا غَرُّوْهَا

طرف لوٹنے والا ہے اور اس کا ضرر انہی کو گھیرے گا، یا یہ کہ اس معاملہ میں انہوں نے اپنے نفسوں کو دھوکہ دیا کہ ان کو دھوکہ دہی پر جرنی بتایا

بِذَلِكَ وَخَدَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ حَيْثُ خَدَعْتَهُمْ بِالْأَمَانِيِّ الْقَارِعَةِ وَحَمَلَتْهُمْ عَلَى مُخَادَعَتِمَنْ

اور ان کے نفسوں نے ان کو دھوکہ دیا کہ فضول امیدیں بیان کیں اور ان کو اس ذات سے مخادعت پر آمادہ کیا جس سے کوئی نفعی

لَا يَنْفَعِي عَلَيْهِ خَافِيَةٌ وَقَرَأَ الْبَاقُونَ وَمَا يُخَادِعُونَ لِأَنَّ الْمُخَادَعَةَ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ

چھٹی نہیں ہوتی، اور باقی قراء نے وما یخادعون پڑھا ہے کیونکہ مخادعت تو دو کے درمیان ہی تصور ہو سکتی ہے،

وَقُرِئَ يُخَادِعُونَ مِنْ خَدَعٍ وَيُخَادِعُونَ بِمَعْنَى يَخْتَدِعُونَ وَيُخَادِعُونَ وَيُخَادِعُونَ عَلَى

اور یخادعون بھی پڑھا گیا ہے جو خدع سے ہے، اور یخادعون بمعنی یخادعون ہے، اور یخادعون اور یخادعون بھول

الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَنَصَبُ أَنْفُسِهِمْ بِنَزْعِ الْخَافِضِ

اور انفسہم منصوب، بخلاف جار بھی پڑھا گیا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "وما یخادعون" کے اندر مختلف قرات بیان فرمائی ہیں ① و مَا يُخَادِعُونَ خاء کے ابدال اور باب مفاعلہ سے مضارع معلوم کا صیغہ، یہ قرات امام نافع اور ابن کثیر اور ابو عمرو کی ہے۔

سوال ہوا کہ یخادعون اللہ والذین آمنوا سے معلوم ہوا کہ منافقین اللہ اور مؤمنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ کرتے ہیں جبکہ "وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ" میں منافقین کے اپنے ساتھ دھوکہ دینے کا حصر ہے تو مطلب ہوا کہ اللہ اور مؤمنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ نہیں کرتے تو یہ آیت کے حصہ اول کے خلاف ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ① بظاہر مجازاً خداع کا حصر ان کی ذات کے ساتھ ہے مگر حقیقت میں ضرر خداع کا حصر تصور ہے یعنی اپنے ساتھ ہی خداع کرتے ہیں مطلب یہ کہ ان کے خداع کا ضرر انہی پر لوٹے گا نہ مؤمنین کو ضرر ہوگا نہ اللہ تعالیٰ تک ضرر پہنچے گا تو ضرر خداع علی المنافقین ہے نہ کہ ضرر خداع علی المنافقین ہے

① دوسرا جواب یہ ہے کہ حصہ اول میں خداع اور ہے اور حصہ دوم میں خداع اور ہے پہلا خداع مع اللہ والمومنین تھا دوسرا خداع

مح النفس ہے یعنی اپنے نفوس کو فریب دیتے ہیں اور اس کو فرد میں مبتلا کرتے ہیں

سوال ہوا کہ مخادعت تو وہ شخصوں کے مابین ہوتی ہے ایک خادع اور دوسرا مخدوع ہوتا ہے جبکہ منافقین اور ان کے نفوس ایک شے ہیں تو وہ خادع بھی ہوئے اور مخدوع بھی تو کیسے؟

جواب دیا کہ مخادعت من الائنین اعتبار یہ ہونا کافی ہے تو خادع وہ ہوئے اور مخدوع ان کے نفوس ہوئے اس طرح کہ اظہار ایمان کر کے اپنے نفوس کو فریب دیا کہ ہم مؤمنین میں داخل ہو گئے ہیں حالانکہ خود جانتے ہیں کہ ہم مؤمن نہیں ہیں، پھر نفوس نے ان سے مخادعت کی کہ جھوٹی آرزوؤں اور فاسد خیالات میں لگا یا لن یدخل الجنة الامن کان هوذا، اور لن تمسنا النار اور نفوس نے سمجھایا کہ تمہاری مخادعت مح المؤمنین کو اللہ عظیم و خیر نہیں جانتے۔

② دوسری قرات ”وَمَا يَتَخَذُونَ مِثَارَ مَعْرِفِ الْفَرِّحِ مَجْرَدًا كُذِّبَ قِرَاءَ كَسَوَابِاقِيُولِ كِي قِرَاتِ هِ، اَس قِرَاتِ كِي وَجِ ظَاہِرِ هِ كِ جِب بَاب مَفَاعِلَ نَہ ہُوگا تو مخادعت من جابہین کی خاصیت اور اس کا مفہوم پیدا کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

③ يَتَخَذُونَ اَزْ تَفْعِيلِ هِے اور باب تفعیل میں مبالغہ اور تکثیر کا معنی ہوتا ہے تو اس قرات کے مطابق بھی مبالغہ کا معنی ہوگا۔

④ يَتَخَذُونَ اَزْ فِ مِضَارِ مَجْہُولِ

⑤ يَتَخَذُونَ اَزْ مَفَاعِلَ مِضَارِ مَجْہُولِ اور ان دونوں قراتوں میں اَنفُسَهُمْ منصوب بزع الخافض یعنی اصل میں يَتَخَذُونَ عَنْ اَنفُسِهِمْ ہے باقی قراتوں میں نصب بناء پر مفعولیت ہے۔

وَالنَّفْسُ ذَاتُ الشَّيْءِ وَحَقِيقَتُهُ ثُمَّ قِيلَ لِلرُّوحِ لَآنَ نَفْسٍ الْحَيِّ بِهِ وَلِلْقَلْبِ لِأَنَّهُ مَحَلُّ

اور نفس شے کی ذات اور حقیقت کو کہتے ہیں، پھر روح کو بھی کہا گیا کیونکہ جامعہ کی ذات روح کے ذریعہ موجود ہے، اور دل کو بھی کیونکہ دل

الرُّوحِ أَوْ مُتَعَلِّقَةٍ وَلِلدَّمِ لَآنَ قِيَامَتِهِ وَالْمَاءِ لِفَرْطِ حَاجَتِهَا إِلَيْهِ وَلِلرَّأْيِ فِي قَوْلِهِمْ فَلَانِ

روحانی زندگی کا محل یا متعلق ہے، اور خون کو بھی نفس کہتے ہیں کیونکہ جان کی قوت خون کی وجہ سے ہے، اور پانی کو بھی نفس کہتے ہیں کیونکہ اس کی انتہائی حاجت رہتی

يَوْمَ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ يَنْبَعُ عَنْهَا أَوْ يُشَبُّ ذَاتًا يَأْمُرُهُ وَيُشِيرُ إِلَيْهِ وَالْمَرَادُ بِأَنَّ نَفْسَ هُنَا ذَوَاتُهُمْ

ہے، اور عربوں کے قول ”فلان يؤمر نفسه“ میں نفس رائے کو بھی کہتے ہیں کیونکہ رائے نفس سے اُٹتی ہے یا اس لئے کہ رائے ذات کے مشابہ ہے کہ ذات کی

وَيَحْتَمِلُ حَمْلَهَا عَلَى أَرْوَاحِهِمْ وَأَرَآءِهِمْ

طرح حکم کرتی اور مشورہ دیتی ہے، یہاں منافقین کے نفس سے مراد ان کی ذات ہیں اور ان کی ردحوں اور آراء پر محمول ہونے کا احتمال بھی ہو سکتا ہے،

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ نفس کے اطلاق حقیقی اور مجازی کی بحث کر کے ”انفسہم“ میں مذکور نفس کی مراد

بیان کی ہے نفس کا پہلا معنی حقیقی ہے باقی مجازی معانی ہیں مجازی معانی میں نفس کا اطلاق حیات کے اسباب پر ہوا تو نفس مسبب اور یہ

اسباب ہیں مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہوتا ہے اس لئے یہ معانی مجاز ہیں، باقی بحث واضح ہے،

وَمَا يَشْعُرُونَ لَا يَحْسُونَ بِذَلِكَ لِمَادِي غَفْلَتِهِمْ، جَعَلَ لِحُوقِ وَبَالِ الْخَدَاعِ وَرُجُوعِ

”اور وہ شعور نہیں رکھتے“ یعنی خداع کے وبال کے اپنی طرف لوٹنے کو منافقین محسوس ہی نہیں کرتے اپنی غفلت میں بڑھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے

ضَرَبَهُ إِلَيْهِمْ فِي الظُّهُورِ كَالْمَحْسُوسِ الَّذِي لَا يَخْفَى إِلَّا عَلَى مَاءٍ وَفِي الْحَوَاسِ،

خدا کے وبال کے ان پر پڑنے اور اس کے ضرب کے ان کی طرف لوٹنے کو ظاہر ہونے میں اس محسوس کے بمنزلہ ٹھہرایا جو بس صرف اسی پر مخفی ہو جس کے

وَالشُّعُورُ الْإِحْسَاسُ وَ مَشَاعِرُ الْإِنْسَانِ حَوَاسُهُ وَأَصْلُهُ الشُّعْرُ وَمِنْهُ الشِّعَارُ،

حواس مرچکے ہوں، شعور احساس کو کہتے ہیں انسان کے شعور کے ذرائع اس کے حواس ہیں شعور کی اصل شعر ہے اسی سے شعار ہے

تشریح: یعنی لا يشعرون بمعنی لا يحسون ہے، احساس حواس ظاہرہ سے ادراک کو کہتے ہیں یعنی ان کو احساس تک نہیں جن حواس سے انسان احساس کرتا ہے ان کے وہ حواس مآؤف ہو گئے ہیں جانوروں سے بھی گئے گذرے ہیں کہ جانوروں کے حواس کام کرتے ہیں جبکہ ان کے حواس مرچکے، شعور کی اصل شعر ہے شعر بمعنی اللمس چھونا، اسی سے شعار ہے بمعنی وہ کپڑا جو جسم سے متصل ہو۔

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا، الْمَرَضُ حَقِيقَةٌ فِيمَا يُعْرَضُ الْبَدَنُ فَيُخْرِجُهُ عَنِ

”ان کے دلوں میں مرض ہے پس اللہ تعالیٰ ان کی مرض میں اضافہ کرتا ہے، مرض حقیقت ہے جسم کو عارض ہونے والے اس حال میں جو جسم کو عارض ہو کر

الْإِعْتِدَالِ الْخَاصِ بِهِ وَيُوجِبُ الْخَلَلَ فِي أَعْمَالِهِ وَمَجَازِي فِي الْأَعْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ الَّتِي

اس کے اعتدال خاص سے اس کو کمال دے اور بدن کے افعال میں خلل کا سبب بنے اور ان اعراض نفسانی میں جو نفس کے کمال میں خلل ڈالیں جیسے

تَغُلُّ بِكَمَالِهَا كَالْجَهْلِ وَسُوءِ الْعَقِيدَةِ وَالْحَسَدِ وَالضُّغَيْنَةِ وَحُبِّ الْمَعَاصِي لِأَنَّهَا مَانِعَةٌ

جہالت اور بد عقیدگی اور حسد و کینہ اور گناہوں کا شوق کیونکہ یہ اعراض نفسانی فضائل کے

عَنْ نَيْلِ الْفَضَائِلِ أَوْ مُؤَدِّيَةً إِلَى زَوَالِ الْحَيَاةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْأَبَدِيَّةِ

حصول سے رکاوٹ ہیں یا ہمیشہ والی حقیقی زندگی ختم ہونے کا ذریعہ ہیں

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے لفظ مرض کا معنی بیان فرمایا مرض کے دو معنی ہیں ایک حقیقی دوسرا مجازی، حقیقی معنی جسم کو عارض ہونے والا ہر وہ حال جس سے بدن اعتدال سے نکل جائے اور افعال بدن میں خلل انداز ہو، اور مجازی معنی وہ نفسانی صفات جو عارض ہو کر نفس کے کمالات میں خلل ہوں جیسے جہالت، باطل عقیدہ، حسد و کینہ وغیرہ، (حسد نام ہے اس کا کہ محسود شخص پر کی ہوئی نعت کے دور ہونے کی آرزو کرنا، اور کینہ نام ہے اس کا کہ مخالف سے انتقام لینے کا پروگرام ہو)، ان اعراض کو مرض اس لئے کہتے ہیں کہ جیسے اعراض ظاہری جسم کے اعتدال سے نکلنے کا ذریعہ ہیں یہ اعراض بھی جب تک بندہ کفر تک نہ پہنچا ہو بندہ کے حصول فضائل سے رکاوٹ ہوتے ہیں، اور اگر بندہ کفر تک پہنچ جائے تو جنت والی ہمیشہ کی حیات اخروی سے محرومی کا باعث ہیں،

وَالْآيَةُ الْكَرِيمَةُ تَحْتَمِلُهُمَا فَإِنَّ قُلُوبَهُمْ كَانَتْ مُتَالِمَةً تَحْرَقُ أَعْلَى مَافَاتٍ عَنْهُمْ مِنْ

اور آیت کریمہ مرض کے دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ ان کے دل رنجیدہ ہو چکے تھے برداری کے ہاتھ سے نکل جانے

الرِّيَاسَةِ وَحَسَدًا عَلَى مَا يَرَوْنَ مِنْ ثَبَاتِ أَمْرِ الرَّسُولِ ﷺ وَاسْتِعْلَاءِ شَانِهِ يَوْمًا فَيَوْمًا

پر ظن کی وجہ سے، اس پر حسد کی وجہ سے جو دیکھتے اور رسول کریم ﷺ کا معاملہ مضبوط ہوتے ہوئے اور آپ کی شان دن بدن بلند ہوتے ہوئے

وَزَادَ اللَّهُ غَمَّهُمْ بِمَا زَادَنِي إِعْلَاءَ أَمْرِهِ وَإِشَارَةَ ذِكْرِهِ وَ نَفُوسَهُمْ كَانَتْ مُؤَزَّةً

اور اللہ تعالیٰ نے ان کا غم بڑھایا آپ ﷺ کے دین کو بلند کرنے اور آپ ﷺ کے مرتبہ کو اونچا کرنے میں اضافہ کر کے اور ان کے نفوس آفت زدہ ہو گئے

وَسُوءِ الْإِعْتِقَادِ وَمَعَادَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْوَهَا فَزَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ذَالِكَ بِالطَّبَعِ

تھے کفر اور بد اعتقادی اور نبی کریم ﷺ سے دشمنی وغیرہ کی وجہ سے تو اللہ تعالیٰ نے اس میں اضافہ کر دیا

بِالْكَفْرِ أَوْ بِإِزْدِيَادِ التَّكَالُفِ وَ تَكْرِيرِ الْوَحْيِ وَ تَضَاعُفِ النَّصْرِ

کفر کی مہر لگا کر یا زیادہ احکام کا حکم دے کر اور وحی بار بار نازل فرما کر اور اپنی مدد بڑھا کر

تشریح: اور پر مصنف رحمہ اللہ نے مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان فرمائے اب یہ بیان فرمایا کہ آیت میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقی معنی لیں تو واقعی ان کے دل رنجیدہ اور مریض تھے کیونکہ آپ ﷺ کو بلندی شان اور سرداری ملنے کی وجہ سے ان کی سرداری کے خواب ملیا میٹ ہو گئے اللہ تعالیٰ نے ان کی سرداری ملیا میٹ ہونے کے اسباب پیدا کئے جس سے ان کا رخ و مرض بڑھ گیا، اور مرض کا مجازی معنی لیں تو چونکہ ان کے دلوں میں کفر وغیرہ باطنی امراض موجود تھے اللہ تعالیٰ زیادہ احکام نازل فرماتے اور وحی بکثرت نازل فرماتے اور وہ انکار کرتے رہتے تو وہ کفر میں ترقی کرتے تھے تو گویا اللہ تعالیٰ یہ باطنی امراض بڑھا تا گیا۔

وَ كَانَ إِسْنَادُ الزِّيَادَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُسَبَّبٌ مِنْ فِعْلِهِ وَإِسْنَادُهَا إِلَى السُّورَةِ

اور مرض بڑھانے کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت اس حیثیت سے ہے کہ یہ مسبب ہے اللہ تعالیٰ کے فعل کا (اور فعل سبب ہے) اور مرض بڑھانے کی نسبت

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا لِكَوْلِهِ سَبَبًا

سورت کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا" میں اس لئے ہے کہ سورت سبب ہے

تشریح: اس عبارت میں علامہ زمخشری کی تاویل ذکر ہوئی ہے کہ زمخشری نے کہا کہ (چونکہ قبیح کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ٹھیک نہیں ہے، تو دراصل مرض بڑھانے والا اللہ تعالیٰ نہیں تھا) اس لئے آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مجاز اس حیثیت سے ہے کہ مرض کے بڑھنے کا سبب اللہ تعالیٰ کا فعل تھا اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو گئی جیسے دوسری آیت میں مرض بڑھنے کی نسبت سورت کی طرف اس لئے ہے کہ سورت مرض بڑھنے کا سبب تھا، مگر یہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے اور اس اعتبار سے قبیح کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت درست اور حقیقت ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ اس آیت میں مرض بڑھانے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور دوسری آیت فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا میں نسبت سورت کی طرف ہے تو دونوں آیتوں میں تعارض ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت مسبب ہونے کے لحاظ سے ہے اور فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا میں سورت کی طرف نسبت سبب ہونے کے اعتبار سے ہیں جہت کے فرق کی وجہ سے تعارض نہ رہا۔

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِالْمَوْضِعِ مَا تَدَاخَلَ قُلُوبُهُمْ مِنَ الْجُبْنِ وَالْخَوْرِ جِئْنَ شَاهِدًا وَاشْوَكَاتَا

اور یہ بھی احتمال ہے کہ مرض سے مراد وہ بزدلی اور کمزوری ہو جو ان کے دلوں میں داخل ہو گئی جب انہوں نے مسلمانوں کی شان و شوکت

الْمُسْلِمِينَ وَامْدَادَ اللَّهِ لَهُمْ بِالْمَلَائِكَةِ وَقَذِفِ الرُّعْبَ فِي قُلُوبِهِمْ وَبِزِيَادَةِ تَضْعِيفِهِ

اور فرشتوں کے ذریعہ ان کی مدد کا مشاہدہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا اور مرض بڑھانے سے مراد دشمنوں کے مقابلہ میں

بِمَا زَادَ لِرَسُولِهِ ﷺ نُصْرَةً عَلَى الْأَعْدَاءِ وَتَبْسُطًا فِي الْبِلَادِ

رسول اللہ ﷺ کی مدد میں اضافہ اور شہروں میں وسعت دینا ہے

تشریح: یہاں مرض کی مراد میں تیسرا احتمال بیان ہوا ہے کہ مرض سے نہ روحانی مرض مراد ہے نہ جسمانی بلکہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہے، چونکہ وہ مسلمانوں کو بے وقعت سمجھتے تھے اور رسول کریم ﷺ کی کامیابی کا یقین نہ تھا تو چند دنوں میں اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی کثرت آپ ﷺ کی کامیابیاں دیکھیں تو بزدلی اور ضعف قلب کے مرض میں مبتلا ہو گئے اور اس مرض میں اضافہ شوکت اسلام بڑھنے اور فتوحات کی کثرت سے ہوا۔

رَلَّهُمْ عَذَابُ ابْنِ آدَمَ أَيُّ مُوَلِّمٍ يُقَالُ أَلِمَ فَهُوَ أَلِيمٌ كَوَجِعَ فَهُوَ وَجِيعٌ وَصِفَ بِهِ الْعَذَابُ

اور ان کے لئے درد اٹھانے والا یعنی درد پہنچایا ہوا عذاب ہے، الم (بالم) فہو الم، وجع (بوجع) فہو وجع کی طرح کہا جاتا ہے الم کے ساتھ

لِلْمُبَالِغَةِ كَقَوْلِهِ:

عذاب کی صفت بطور مبالغہ لائی گئی ہے، جیسے شاعر نے کہا:

نَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ جَدُّ جَدُّ

ان لوگوں کا باہم آنا سا جتنا دردناک ضرب کے ساتھ ہوا ہے

یہی عرب جدد جدد کہتے ہیں،

نَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے عذاب کی صفت الم کی وضاحت کی ہے، کہ الم از جمع صفت مشبہ کا صیغہ ہے جس کا معنی بہت درد پہنچایا ہوا صفت مشبہ بمعنی اسم مفعول ہے سوال ہوا کہ عذاب کی صفت الم کیسے آسکتی ہے؟ کیونکہ عذاب درد پہنچایا ہوا نہیں درد پہنچانے والا ہوتا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ صفت مشبہ بمعنی اسم مفعول الم کو عذاب کی صفت لانا بطور مبالغہ ہے کہ معذب کو درد پہنچاتے پہنچاتے خود عذاب کو درد ہونے لگا آلم جو معذب سے متعلق ہے وہ بطور مجاز عذاب کی طرف منسوب ہو گیا جیسے شاعر نے نَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ بمعنی موجع میں وجع کی نسبت بطور مجاز ضرب کی طرف کی بلکہ عرب کے ہاں عام مستعمل قول جَدُّ جَدُّ میں بھی بطور مجاز کوشش کرنے کی نسبت خود کوشش کی طرف ہو گئی۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ، قَرَأَهَا عَاصِمٌ وَجَمْزَةً وَالْكَسَائِيُّ وَالْمَعْنِيُّ بِسَبَبٍ كَذِبِهِمْ أَوْ بَدَلِهِ

”اس سبب سے کہ وہ جھوٹ بولتے تھے“ يَكْذِبُونَ قرأت پڑھی ہے امام عاصم اور حمزہ اور کسائی نے معنی یہ ہے کہ ان کے جھوٹ کے سبب یا جھوٹ کے

جَزَاءَ لَهُمْ وَهُوَ قَوْلُهُمْ آمَنَّا وَقَرَأَ الْبَاقُونَ يُكْذِبُونَ مِنْ كَذِبِهِ لَانَّهُمْ كَانُوا يُكْذِبُونَ الرَّسُولَ

بدلے میں ان کے لئے دردناک سزا ہے، اور جھوٹ ان کا آنا کہنا ہے، باقی قراء نے يُكْذِبُونَ پڑھا ہے كَذِبُهُ سے ہے (جملانا) کیونکہ وہ رسول کریم

عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقْلُوبِهِمْ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شُطْرِ دِينِهِمْ أَوْ مِنْ كَذِبٍ اللَّذِي لِلْمُبَالَاةِ أَوْ لِلتَّكْثِيرِ

اللہ کی تکذیب کرتے تھے دلوں میں بھی اور اپنے دینی دؤیروں کے پاس تنہائی میں (زبان سے) بھی یا اس کذب سے ہے جو مبالغہ کیلئے یا تکثیر کیلئے

مِثْلَ بَيْنَ الشَّيْءِ أَوْ مَوْتِ الْبَهَائِمِ أَوْ مِنْ كَذِبِ الْوَحْشِيِّ إِذَا جَرَى شَوْطًا وَ وَقَفَ

ہوتا ہے جیسے بَيْنَ الشَّيْءِ واضح ہوئی، یا مَوْتِ الْبَهَائِمِ بہت زیادہ جانور مر گئے، یا کَذِبِ الْوَحْشِيِّ سے ہے جس کا معنی وحشی جانور کچھ

لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَهُ فَإِنَّ الْمُنَافِقَ مُتَخَيِّرٌ مُتَرَدِّدٌ

دور چلا پھر پیچھے کی طرف دیکھنے کیلئے ٹھہر گیا کیونکہ منافق بھی حیرت زدہ اور متردد ہوتا ہے

تکثیر و تریح: اس عبارت میں پکڑہوں کے اندر دو قرأتیں ذکر فرمائیں ① مشہور قرأت ”يَكْذِبُونَ“ مجر د از ضرب بمعنی جھوٹ

بولنا اور منافقین کا جھوٹ ایمان کا دعویٰ کرنا ہے۔ ② يَكْذِبُونَ مزید فیہ از تفعیل متعدی بنفس سے ہو بمعنی جھٹلانا منافقین دل سے

جھٹلاتے تھے اور کافروں کی مجلس میں زبان سے بھی جھٹلاتے تھے، یا تفعیل اس کذب سے ہو جس میں مبالغہ فی الکلیف کا معنی ہوتا ہے

یعنی منافقین کی شدت تکذیب کی وجہ سے ان کو عذاب الیم ہوگا، یا تفعیل اس کذب سے ہو جس میں مبالغہ فی الکلم ہوتا ہے یعنی ان

کے بار بار جھٹلانے کی وجہ سے ان کو عذاب ہوگا، یا کذب الوحشی سے ہے بمعنی جنگلی جانور کچھ دور گیا پھر پیچھے مڑ کر دیکھا جو اس کی

حیرت و تردید کی علامت ہے کہ کدھر جاؤں، منافقین بھی تردید و حیرت میں جھٹلاتے اس تردید کی وجہ سے ان کو عذاب ہوگا۔

وَ الْكِذْبُ هُوَ الْخَبْرُ عَنِ الشَّيْءِ عَلَىٰ خِلَافِ مَا هُوَ بِهِ، وَهُوَ حَرَامٌ كُلُّهُ لِأَنَّهُ غُلٌّ بِه

کذب حقیقت کے خلاف کسی شے کے متعلق خبر دینا ہے اور جھوٹ سب قسم کا حرام ہے کیونکہ اس کو عذاب کے مستحق بننے کی علت

اِسْتِحْقَاقُ الْعَذَابِ حَيْثُ رَتَّبَ عَلَيْهِ، وَمَا رَوَى أَنَّ اِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَبَ ثَلَاثَ

بیان کیا ہے کہ اس پر عذاب کو مرتب فرمایا ہے، اور جو روایت مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین کذب بولے تو مراد تو یہ ہے لیکن جب

كَذَبَاتٍ فَالْمُرَادُ التَّعْرِیْضُ وَلَٰكِنْ لَّمَّا شَابَهُ الْكِذْبُ فِي صُوْرَتِهِ سُمِّيَ بِه

تور یہ صورت میں کذب کے مشابہ ہوا تو اس کو کذب کا نام دے دیا گیا

تکثیر و تریح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام نے کذب کا مفہوم اور حکم بیان کیا ہے، کہ کذب خلاف حقیقت خبر دینے کو کہتے ہیں، حکم بیان

کرتے ہوئے فرمایا کہ کذب کی سب صورتیں اور قسمیں حرام ہیں کیونکہ منافقین کے مستحق عذاب ہونے کی علت کذب کو فرمایا تو

جہاں یہ علت ہوگی وہاں استحقاق عذاب پایا جائے گا اور عذاب کا استحقاق اور وعید کبیرہ گناہوں پر بیان ہوا ہے تو کذب بھی کبیرہ

ہوا اور ہر کبیرہ گناہ حرام ہے تو کذب اور اس کی سب صورتیں حرام ہیں، لیکن احادیث طیبہ اور کتب فقہ میں تصریح وارد ہے کہ ”و

مسلمانوں یا دو فریقوں کے درمیان صلح کرنے کیلئے جھوٹ بولنا پڑے تو اجازت ہے، اور یہودی کو خوش کرنے کیلئے جھوٹ بولا جائے

یا میدان جنگ میں کفار سے جھوٹ بولنا ہو تو جائز کہا گیا ہے (مگر عہد شکنی جائز نہیں) ہاں مگر وہاں بھی تور یہ کا استعمال بہتر ہے۔

سوال ہوا کہ مصنف علیہ السلام نے فرمایا کہ سب طرح کا جھوٹ حرام ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ

ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے صرف تین موقعوں میں کذب بولا ہے ایک ”اِنِّیْ سَقِیْمٌ“ (میں بیمار ہوں) فرمایا

جکے پیار نہ تھے۔ دوسرے ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا“ (بتوں کو توڑنے کی کارروائی بڑے بت نے کی ہے) فرمانا جبکہ بت خود توڑے تھے۔ تیسرے ظالم بادشاہ کو اپنی بیوی کے متعلق فرمانا کہ یہ میری بہن ہے حالانکہ بیوی تھی (صحیح بخاری، مسلم وغیرہ) تو اگر کذب کی سب اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم کبیرہ گناہ کے مرتکب ہوئے حالانکہ نبی نبوت سے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی کبیرہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہ تین کذب حقیقت میں کذب نہ تھے صرف صورت کذب کی تھی اس لئے ان کو کذب فرمایا گیا ہے، یعنی ان تین مواقع میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے الفاظ اگرچہ ظاہری صورت میں کذب معلوم ہوتے ہیں لیکن ان الفاظ میں تو یہ کیا ہے، تو یہ میں یہ ہوتا ہے کہ الفاظ کے معنی دو ہوتے ہیں قریمی اور بعیدی، سامع کا ذہن قریمی معنی کی طرف جاتا ہے کیونکہ حکم بعیدی معنی کیلئے کوئی قرینہ نہیں چھوڑتا جبکہ حکم بعیدی معنی لیتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے متعلق مروی ہے کہ ہجرت کے سفر میں کوئی کافر نبی کریم ﷺ کی تلاش میں پیچھے آ پہنچا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا یہ آپ کے آگے کون آدی ہے؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”ہذا رجل يهديني السبيل“ یہ مجھے راستہ دکھانے والا آدی ہے، سائل نے سمجھا کہ اس کو راستہ معلوم نہیں ہے تو اس کو راہبر کے طور پر ساتھ لیا ہوا ہے، جبکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مراد جنت کا راستہ دکھانے والا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مراد بھی بعیدی معنی ہے، ”اِنِّى مُبْقِيْتُمْ“ کا معنی یا یہ ہے کہ میں مستقبل میں بیمار ہونے والا ہوں اور ہر بندہ موت سے پہلے بیمار ہوتا ہے، یا روحانی رنج و تکلیف میں مبتلا ہونا مراد ہے کہ تمہاری حرکتوں سے جلاہ رنج ہوں، اور ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ“ میں اسناد الی السبب ہو کر مجاز ہے کہ چونکہ اس بڑے بت نے مجھے غصہ دلایا ہے جس کے نتیجہ میں میں نے بت توڑ دیئے ہیں تو بت توڑنے کا سبب بن کر یہی بڑا بت چھوٹے بتوں کو توڑنے والا ہوا، اور بیوی کو بہن کہنا دینی اعتبار سے ہے کیونکہ مؤمن مؤمن کا بھائی ہے جیسا کہ حدیث میں صراحت سے یہی توجیہ ذکر ہے۔

وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ ،عُطِفَ عَلٰى يَكْذِبُوْنَ اَوْ يَقُوْلُ ،وَمَا رَوٰى عَنْ

”اور جب ان کو کہا جائے کہ زمین میں فساد نہ کرو“ یہ یکذبون یا بقول پر عطف ہے، اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے جو مروی ہے کہ

سَلْمَانَ اَنَّ اَهْلَ هَذِهِ الْاَيَةِ لَمْ يَأْتُوْا بَعْدُ فَلَعَلَّهٗ اَرَادَ بِهٖ اَنَّ اَهْلَهُ لَيْسَ الدِّيْنُ كَانُوْا فِقْطُ بَلْ

اس آیت کا مصداق لوگ ابھی تک نہیں آئے، تو شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اس کا مصداق صرف وہ لوگ نہیں جو اس وقت تھے، بلکہ بعد میں بھی ہوں گے یعنی

وَسَيَكُوْنُ مِنْۢ بَعْدُ مَنْ حَالُهُ حَالُهُمْ لِاَنَّ الْاَيَةَ مُتَّصِلَةٌ بِمَا قَبْلَهَا بِالضَّمِّرِ الَّذِى فِيْهَا،

ہر وہ آدی جس کا حال اس وقت کے لوگوں جیسا ہوگا، کیونکہ یہ آیت اپنے اندر موجود ضمیر کے ذریعہ ماقبل کے ساتھ متصل ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بتایا کہ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ یکذبون یا بقول پر عطف ہے اور

یکذبون اور بقول میں ضمیر قائل منافقین کی طرف راجع ہے اور قیل لہم کی ضمیر بھی انہی کی طرف راجع ہے اس ضمیر سے معلوم

ہوا کہ یکذبون یا بقول پر عطف ہے، سوال ہوا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے تو فرمایا کہ اس آیت کا مصداق لوگ بعد میں آئیں

گے جبکہ منافقین نبی کریم ﷺ کے دور میں موجود تھے، جواب دیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ صرف رسول کریم

ﷺ کے دور والے منافقین مصداق نہیں بلکہ اس کا مصداق بعد والے لوگ بھی ہوں گے۔

وَالْفَسَادُ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الْإِعْتِدَالِ وَالصَّلَاحُ ضِدُّهُ وَكِلَاهُمَا يَعْنِي كُلُّ ضَارٍّ

اور فساد یہ ہے کہ شے اعتدال سے نکل جائے، صلاح فساد کی ضد ہے، اور فساد ہر معزاور صلاح ہر نفع مند چیز کو عام ہے۔

وَنَافِعٍ وَكَانَ مِنْ فَسَادِهِمْ فِي الْأَرْضِ هَيْجُ الْخُرُوبِ وَالْفِتْنِ بِمُخَادَعَةِ الْمُسْلِمِينَ

اور منافقین کے زمین کے اندر فساد میں سے مسلمانوں سے دھوکہ دہی کر کے لڑائیاں اور فتنے بھڑکانا اور ان کے مقابلہ میں کافروں سے

وَمُمَالَاةُ الْكُفَّارِ عَلَيْهِمْ وَافْشَاءُ الْأَسْرَارِ إِلَيْهِمْ فَإِنَّ ذَلِكَ يُؤْدِي إِلَى فَسَادٍ مَافِي الْأَرْضِ

دوستی اور کافروں کے سامنے مسلمانوں کے راز کھولنا کیونکہ یہ سب باتیں زمین کے اندر رہنے والے انسانوں، جانوروں اور کھیتوں کی خرابی تک لے جاتی

مِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْحَرْثِ وَمِنْهُ إِظْهَارُ الْمَعَاصِي وَالْإِهَانَةُ بِاللِّدِينِ فَإِنَّ الْإِخْلَالَ

ہیں اور کھلے عام گناہ کرنا اور دین کی حقیر بھی فساد میں سے ہے، کیونکہ احکام میں نکل جانا اور احکام سے اعراض کرنا ان باتوں میں

بِالشَّرَائِعِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْهَا مِمَّا يُوجِبُ الْهَرَجَ وَالْمَرْجَ وَيَخْلُ بِنِظَامِ الْعَالَمِ، وَالْقَابِلُ

سے ہے جو فتنہ و فساد کا سبب بنتی ہیں اور جہان کا نظام بگاڑتی ہیں اور (قبیل میں)

هُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَوِ الرُّسُولُ أَوْ بَعْضُ الْمُؤْمِنِينَ

قائل اللہ تعالیٰ یا رسول کریم ﷺ یا بعض مؤمنین ہیں

تشریح: اس عبارت میں لا تفسدوا میں فساد کی تعریف اور منافقین کے فساد کی مراد اور یہ کہ منافقین کو "لا تفسدوا فی الارض" کہنے والا کون ہے جس کو قبل میں ذکر کیا گیا ہے، تین باتیں بیان ہوئیں۔

① فساد کا لفظی معنی خراب ہو جانا، اور اصطلاحی معنی کسی شے کا اعتدال سے نکلنا اس شے کا فساد ہے، دور حاضر میں دہشت گردی اسی فساد کا نیا نام ہے، فساد کی ضد صلاح ہے شے کا اعتدال میں ہونا، درست ہونا، فساد ہر نقصان دہ چیز کو اور صلاح ہر مفید کو شامل ہے کیونکہ لا تفسدوا اور مصلحون کا مفعول ذکر نہ ہوا جس کا حذف عموم کیلئے ہے۔

② منافقین کا فساد کئی چیزیں ہیں مسلمانوں سے دھوکہ دہی کے ذریعہ ان میں لڑائی اور فتنے برپا کرنے کے پر دگرم اور مسلمانوں کے مقابلہ میں کافروں سے دلی محبت کرنا اور کافروں سے مسلمانوں کے راز کھنا جس کا نتیجہ فساد ہے جو انسانوں اور دیگر جانداروں اور کھیتوں وغیرہ کیلئے باعث دیرانی اور مہلک ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اعلانیہ گناہ کرنا یا گناہوں کا عام ہو جانا اور دین سے مذاق اور حقیر بھی فساد ہے، امن شریعت کے ساتھ مربوط ہے ورنہ ہر شخص اپنی خواہش پوری کرنے کیلئے جو چاہے گا کرے گا نہ امن رہے گا نہ قانون رہے گا۔ اس کے مطابق غور کیا جائے کہ دہشت گرد کون ہے؟

③ قبل فعل مجہول ہے جس کے فاعل کو حذف کیا گیا تو کہنے والا کون ہے مصنف رحمہ اللہ نے تین احتمال ذکر کئے کہنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور کہنے سے مراد وحی کے ذریعہ حکم کرنا ہے، یا رسول اللہ ﷺ قائل ہیں یا مؤمنین ہیں۔

وَقَرَأَ الْكِسَائِيُّ وَهْشَامُ قَيْلَ بِإِسْمَامِ الضَّمِّ

امام کسائی اور ہشام رحمہ اللہ نے قیل کو ضم کے اسم کے ساتھ پڑھا ہے

تشریح: چونکہ قیل اصل میں قائل سے بنا ہے جو دراصل قول ہے تو ماضی مجہول بنانے کیلئے ماضی معروف کے شروع حرف کو کسرہ دیا گیا جس کے مناسب یا تھی تو واؤ آیا ہو گئی تو یاہ مبدل میں کسرہ کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھنے کی قرأت بھی ہے تاکہ واؤ سابقہ پر دلالت کرے۔

قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، جَوَابٌ لِذَاوَرْدٍ لِلنَّاصِحِ عَلَى سَبِيلِ الْمُبَالَغَةِ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ

"انہوں نے کہا ہم تو محض اصلاح کرنے والے ہیں" یہ اذا کا جواب اور نصیحت کرنے والے کو بطریق مبالغہ جواب ہے، "معنی یہ ہے کہ ہمیں

لَا يَبْصِحُ مُخَاطَبَتُنَا بِذَلِكَ فَإِنَّ شَأْنَنَا لَيْسَ إِلَّا الْإِصْلَاحُ وَإِنَّ حَالَنَا لَمْ تَمْتَحِضْ مِنْ شَوَائِبِ

لَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ سے خطاب کرنا صحیح نہیں کیونکہ ہمارا کام تو بس اصلاح ہے، اور ہمارا حال فساد کے شائبوں سے مبرا ہے، اس لئے کہ کلمہ

الْفُسَادِ لِأَنَّ إِنَّمَا يُفِيدُ قَصْرَ مَا دَخَلَهُ عَلَى مَا بَعْدَهُ مِثْلُ إِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَإِنَّمَا يَنْطَلِقُ

انما جس پر داخل ہو اس کے مابعد پر اس کے حصر کا قائدہ دیتا ہے جیسے المازید منطلق اور انما منطلق زید ہے، منافقین نے یہ اس لئے کہا کہ انہوں نے

زَيْدٌ وَإِنَّمَا قَالُوا لِأَنَّهُمْ تَصَوَّرُوا الْفُسَادَ بِصُورَةِ الصَّلَاحِ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْمَرَضِ

فساد کو اصلاح کی صورت تصور کیا ان کے دلوں میں بیماری کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "بملا جس کے سامنے اس

كَمَا قَالَ تَعَالَى أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ قَرَآءَهُ حَسَنًا

کا برا عمل خوب صورت کر دکھایا گیا اور اس نے اس کو خوب صورت سمجھا"

تشریح: یعنی ① قالوا انما نحن مصلحون کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کو نصیحت کرنے والے کی نصیحت

کا ذکر تھا، اب منافقین نے ناصح کو جو جواب دیا وہ ذکر ہے اور ترکیبی لحاظ سے قالوا سے اذا قبل الایہ شرط کا جواب ہے، منافقین

نے ناصح کو جواب بطریق مبالغہ اس طرح دیا کہ ناصح کی نصیحت جملہ نعلیہ تھی منافقین کا جواب جملہ اسمیہ ہے جو دوام و استمرار کیلئے

ہوتا ہے پھر کلمہ انما لائے جواب نے مدخل کے اس کے مابعد پر حصر کا قائدہ دیتا ہے جیسے المازید منطلق میں زید کا اطلاق پر حصر ہے

اور انما منطلق زید میں اطلاق کا زید کی ذات پر حصر ہے، ایسے الفاظ اور خواص جن سے جملہ میں زائد معنی پیدا ہو جائیں یہی

زائد معنی پیدا ہوتا ہی مبالغہ ہے، تو منافقین نے جواب میں ظاہر کیا کہ ہمارا کام صرف اور صرف اصلاح ہے ہمارے کام میں فساد و ر

بھی نہیں ہے۔

سوال: ہوا کہ ان کی حرکتیں واقعی ذریعہ فساد تھیں انہوں نے اس کو صلاح کیسے کہہ دیا؟ جواب دیا کہ جیسے بخار کے مریض کو میٹھی

چیز کڑی لگتی ہے یہ قان کے مریض کو زرد رنگ کی نظر آتی ہے یعنی مرض کی وجہ سے حقیقت کے برعکس نظر آتی ہے منافقین کے دلوں میں

بھی مرض کی وجہ سے ان کو اپنا فساد صلاح نظر آتا تھا جیسے اللہ تعالیٰ نے اسی کو ان الفاظ میں ذکر فرمایا "افمن زین له سوء عمله

قرآءہ حسناً" آج کے دہشت گردی پھیلانے اور اس کی حوصلہ افزائی کرنے والوں کو بھی اپنا فساد صلاح نظر آتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی

مریض ہیں۔

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رَدُّ لِمَا دَعَوْهُ أَبْلَغُ رَدِّ لِمَا سْتَنَافَ بِهِ

”سنوینک وہی ہی فساد کرنے والے ہیں لیکن وہ شعور نہیں رکھتے“ منافقین نے جو دعویٰ کیا یہ اس دعویٰ کا تلخ طریقہ سے روپے

وَتَصْدِيرِهِ بِحَرْفِي التَّكْيِيدِ لَا الْمُنْبَهَةِ عَلَى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هَمْزَةَ الْاِسْتِفْهَامِ الَّتِي

کیونکہ استفہام ہے، اور شروع میں دو حروف تاکید لائے گئے، آلا جو اپنے مابعد کے تحقق ہونے پر تنبیہ کرتا ہے کیونکہ ہمزہ استفہام جو انکار کیلئے

لِلْاِنْكَارِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ اَفَادَتْ تَحْقِيقًا وَنَظِيرُهُ الْيَسَّ ذَالِكَ بِقَادِرٍ وَلِذَلِكَ

ہوتا ہے جب نفی پر داخل ہو بات کے تحقق ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس کی نظیر ”اليس ذالك بقادر“ ہے اسی لئے تو

الْاِنْكَارُ لَا تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا اِلَّا مُصَدِّرَةً بِمَا يَتَلَقَّى بِهَا الْقِسْمُ وَاُخْتُهَا اَمَّا الَّتِي هِيَ مِنْ

اس کے بعد جو جملہ بھی آئے وہ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے جن سے قسم شروع ہوتی ہے، اور آلا کا ہم مثل آما ہے جو قسم کے شروع میں آنے والے

طَلَايِعِ الْقِسْمِ وَ اِنَّ الْمُقَرَّرَةَ لِلنِّسْبَةِ، وَتَعْرِيفِ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطِ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِي قَوْلِهِمْ

کلموں میں سے ہے دوسرا حرف تاکید اِنَّ ہے جو نسبت کو ثابت کرتا ہے، اور ایسے ہی خبر کو معرفت لانا اور درمیان میں ضمیر فصل لانا ان کے قول

اَلَمَّا نَحْنُ مُصْلِحُونَ مِنَ التَّعْرِیْضِ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْاِسْتِذْرَاكِ بَلَا يَشْعُرُوْنَ

الما نحن مصلحون کے اندر مؤمنین پر تعریض کے رد کیلئے اور لا یشعرون کے ساتھ استدراک کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام نے ① ”الا انهم هم المفسدون“ کا ماقبل سے ربط بیان کیا کہ ماقبل میں منافقین

کا دعویٰ الما نحن مصلحون ذکر ہوا یہاں سے اس دعویٰ کا رد ہے، اور بزور میں مبالغہ کا طریقہ اختیار کیا گیا رد میں مبالغہ کئی چیزوں

سے پیدا ہوا۔ اول جملہ مستانہ کی صورت میں رد کرنے سے کیونکہ جملہ مستانہ سائل کے سوال کے جواب میں ہوتا ہے اور جوابات

سائل کے سوال کے جواب میں کہی جائے تو چونکہ سوال کی وجہ سے طلب پیدا ہو جاتی ہے اور طلب کے بعد کہی ہوئی بات ذہن میں

خوب بیٹھتی ہے تو یہ جملہ مستانہ ہونے کی وجہ سے زیادہ متمکن فی القلب ہو کر رد میں مبالغہ کا ذریعہ ہے دوم: دو حروف تاکید لانے

سے مبالغہ پیدا ہوا ایک حرف آلا دوسرا حرف اِنَّ، آلا حرف تنبیہ ہے یہ بات کو محقق کرتا ہے اس طرح کہ اس میں ہمزہ استفہام انکاری

ہے جو نفی کیلئے ہے پھر حرف لا بھی نفی کیلئے ہے اور نفی کی نفی اثبات کا فائدہ دیتی ہے جیسے الْيَسَّ ذَالِكَ بِقَادِرٍ میں استفہام انکاری نفی

پر داخل ہونے سے معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اور اثبات کرنے کو بھی محقق کرنا کہتے ہیں ایسے ہی آلا کے مشابہ آما بھی تحقیق کا فائدہ

دیتا ہے اس میں بھی نفی پر نفی سے اثبات ہے، مابعد کو محقق کرتا ہے، چونکہ جس بات پر قسم کھائی جاتی ہے قسم سے مقصود بھی اس بات

کو محقق کرنا ہوتا ہے اس لئے جو الفاظ جواب قسم کے شروع میں لاتے ہیں آلا اور آما کے بعد بھی وہی لاتے ہیں مثلاً حرف اِنَّ وغیرہ

، اور اِنَّ حرف مشبہ بہ فعل بھی تحقیق کیلئے آتا ہے کہ حَقَّقْتُ کے معنی میں ہے۔ سوم: وجہ مبالغہ پیدا ہونے کی خبر کو معرفت لانا ہے کہ

مبتداء کی خبر معرفت ہو تو عموماً قصر مسند علی المسند الیہ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن کبھی قصر مسند الیہ علی المسند ہوتا ہے تو یہاں بھی قصر ہوتا ہے

کہ منافقین میں فساد کے سوا کچھ نہیں ہے صرف فساد ہی ہے، یہ قصر منافقین کے اپنی ذات میں اصلاح کو منحصر کرنے کا جواب ہوجانے کا

چہارم ضمیر فصل نے اسی قصر کو مزید مؤکد کیا ہے اور ضمیر فصل کے ذریعہ ان کے دعویٰ میں مؤمنین پر تعریض تھی اس کا جواب بھی ہو جائے گا کہ انہوں نے کہا انما نحن مصلحون مطلب یہ ہے کہ ہم ہی اصلاح کرنے والے ہیں یعنی مؤمنین ہی فساد کرنے والے ہیں اصلاح کرنے والے صرف ہم ہیں تو جواب میں تعریض کا جواب بھی ہوا کہ منافقین فساد ہی کرنے والے ہیں اور فساد کرنے والے منافقین ہی ہیں، پنجم لایسعون سے استدراک کے ذریعہ بھی مبالغہ ہے کہ جانوروں سے بھی گئے گزرے ہیں کہ ان کو شعور تک نہیں ہے کہ اپنے فساد کو صلاح سمجھے جبکہ جانوروں کو بھی شعور حاصل ہے کہ اپنے حق میں برے بھلے کو سمجھتے ہیں۔

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا مِنْ تَمَامِ النَّصْحِ وَالْإِشَادِ فَإِنْ كَمَانَ الْإِيمَانِ بِمَجْمُوعِ الْأَمْرَيْنِ

”اور جب ان کو کہا جائے کہ ایمان لاؤ“ یہ نصیحت وارشاد کی تکمیل ہے کیونکہ ایمان کامل ہونا دو کاموں کے مجموعہ سے ہے ایک

الْإِعْرَاضُ عَمَّا لَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِقَوْلِهِ لَا تَفْسِدُوا وَالْإِتْيَانُ بِمَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَطْلُوبُ

نامناسب کاموں سے اعراض کرنا لا تفسدوا سے بھی مقصود ہے، دوم مناسب کام کرنا آمنوا سے

بِقَوْلِهِ آمِنُوا

یہی مقصود ہے

تشریح: مصنف علیہ السلام نے فرمایا کہ منافقین کو نصیحت کرنے کا جو مضمون اوپر سے ذکر ہو رہا ہے ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا“ اسی کا تکمیل حصہ ہے کیونکہ ایمان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے مانعہ (جو کام کرنا مناسب ہیں ان) کو کرنا، اور مالا یعنی (جو کام کرنا جائز نہیں ان) کو نہ کرنا، آمنوا میں مانعہ کا ذکر ہوا، اور لا تفسدوا میں مالا یعنی کا ذکر ہوا،

كَمَا آمَنَ النَّاسُ: فِي حَيْزِ النَّصْبِ عَلَى الْمُصْذِرِيَّةِ وَمَا مُصْذِرِيَّةٌ أَوْ كَافَّةٌ مِثْلَهَا فِي

(اس طرح ایمان لاؤ) جیسے لوگ ایمان لائے ہیں، یہ محل نصب میں ہے، ہابہ مصذریۃ (مفعول مطلق ہو کر) اور ما مصدریہ ہے یا ما کافہ ہے جیسے

رَبَّمَاوَاللَّامُ فِي النَّاسِ لِلْجَنَسِ وَالْمُرَادِيهِ الْكَامِلُونَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُونَ بِقَضِيَّةِ

ربما میں ہے، اور الناس کا الف لام جنس کا ہے اور مراد وہ ہیں جو انسانیت میں کامل عقل کے تقاضہ پر عمل کرنے والے ہیں کیونکہ اسم جنس

الْعَقْلُ فَإِنَّ اسْمَ الْجَنَسِ كَمَا يُسْتَعْمَلُ لِمُسْمَاهُ مُطْلَقًا يُسْتَعْمَلُ لِمَا يَسْتَجْمِعُ لِمَعَانِي

جیسے مطلق مسمیٰ کیلئے استعمال ہوتا ہے ان افراد میں بھی استعمال ہوتا ہے جو اس جنس کے معانی مخصوصہ اور اس سے مقصود معانی کے

الْمَخْصُوصَةِ بِهِ وَالْمَقْصُودِ مِنْهُ وَلِذَا لِكَ يُسَلَّبُ عَنْ غَيْرِهِ فَيُقَالُ زَيْدٌ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ وَمِنْ

جامع ہوں اسی لئے تو غیر جامع افراد سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے زید لیس بانسان اللہ تعالیٰ کا فرمان عم

هَذَا الْبَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى صُمْ بِكُمْ عُمَى وَنَحْوَهُ وَقَدْ جَمَعَهُمَا الشَّاعِرُ فِي قَوْلِهِ: إِذَا النَّاسُ

بِكُمْ عُمَى وغیرہ اسی قبیل سے ہے شاعر نے اس شعر میں دونوں استعمال کو جمع کیا ہے - اذ الناس ناس

نَاسٍ وَ الزَّمَانُ زَمَانٌ أَوْ لِلْعَهْدِ وَ الْمُرَادُ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ وَ مَنْ مَعَهُ أَوْ مَنْ آمَنَ مِنْ

و الزمان زمان یا الف لام عہد خارجی کیلئے ہے مراد رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں یا مراد منافقین کی جماعت کے ایمان والے

جَلَدَتْهُمْ كَابِنٍ سَلَامٌ وَ صَحَابَتِهِ، وَ الْمَعْنَى آمَنُوا إِيمَانًا بِإِخْلَاصٍ مُتَمَحْضًا عَنْ شَوَائِبِ

یہود لوگ ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور اس کے ساتھی رضی اللہ عنہم ہیں، آیت کے معنی ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص والا ہو اور نفاق کی آمرشوں

النِّفَاقِ مُمَازِلًا لِإِيمَانِهِمْ

سے صاف ہو مومنین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

تفسیر یح: اس عبارت میں مصنف رضی اللہ عنہ نے دو باتیں بیان فرمائیں:

① اگر کما میں ما مصدریہ ہو تو کما آمن الناس ترکیب میں مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے تقدیر عبارت ہے آمنا ایماناً مشابہاً لایمان الناس ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے مومنوں کے ایمان کے مشابہ ہو، یا کما میں ما کافہ ہے جو اپنے مائل حرف چار کو بعد میں عمل کرنے سے روکتی ہے جیسے دہما کی ماژب کو عمل سے روکتی ہے، اس صورت میں کما آمن الناس مصدر مقدر ایمان سے حال ہو کر منصوب ہوگا۔

② الناس کے الف لام میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جس کا ہو مراد کامل انسان ہوں گے جس ناس کا اطلاق اس کے کامل افراد میں ہوگا کیونکہ ناقص افراد جس سے جس کی نفی کی جاتی ہے مثلاً زید لیس باللسان، اللہ تعالیٰ کا کفار کو "صم حکم عمی" کہنا بھی اسی قبیل سے ہے کہ ناقص سے جس کی نفی فرمائی ہے، ایسے ہی کامل افراد کیلئے جس ثابت کی جاتی ہے مثلاً عالم تو جس قلاں ہے کیونکہ جس اپنے مسی مطلق کیلئے استعمال کی طرح اپنے اوصاف کے جامع فرد کیلئے بھی استعمال ہوتی ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کامل کیلئے جس کا اثبات اور ناقص سے جس کی نفی کو شاعر نے اس شعر میں بھی جمع کیا ہے: اذا الناس ناس والزمان زمان، جب انسان انسان تھے اور زمانہ زمانہ تھا، یعنی پہلے کامل انسان ہی انسان تھے اب ناقص انسان ہیں جو انسان کہلانے کے لائق نہیں ہیں اور پہلے کامل زمانہ ہی زمانہ تھا اب ناقص زمانہ زمانہ کہلانے کے لائق نہیں ہے، آیت میں کامل انسانوں سے مراد وہ ہیں جو عقل و عمل کے متعین پر عمل کرتے ہیں۔

یا الناس کا الف لام عہد خارجی کیلئے ہے خارج میں متعین کون لوگ مراد ہیں؟ یا رسول کریم ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں یا منافقین چونکہ یہود میں سے تھے تو مراد یہود میں سے ایمان لانے والے صحابہ حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں، تو آمنا کما آمن الناس سے مراد یہ ہے کہ اخلاص والا ایمان لاؤ جو نفاق سے صاف ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایمان جیسا ہو۔

وَ اسْتَدِلَّ بِهِ عَلَى قُبُولِ تَوْبَةِ الزَّانِدِيْنَ وَأَنَّ الْإِقْرَارَ بِاللِّسَانِ إِيمَانٌ وَالْأَلَمُ يُفْهِدُهُ التَّقْيِيدُ

اور اس آیت سے استدلال کیا گیا کہ زانیق کی توبہ قبول ہے، اور یہ کہ زبان سے اقرار ایمان ہے ورنہ مقید کرنا فائدہ نہیں دیتا۔

تفسیر یح: مصنف رضی اللہ عنہ آیت سے دو مسئلے نکال رہے ہیں: اول: یہ کہ آیت سے معلوم ہوا کہ زانیق کی توبہ قبول ہے لیکن متعین نے اس کی تفصیل کی ہے تفصیل سے پہلے یہ سمجھیں کہ زانیق وہ شخص ہے جو اپنے کو مسلمان کہتا اور دعویٰ اسلام رکھتا ہے مگر ضروریات دین

میں سے کسی کا تاویل کر کے منکر ہے یا زبان سے پوری طرح اقرار ہو مگر دل میں کفر یہ خیالات چھپائے ہوئے ہو، اب سمجھیں کہ اس کی توبہ قبول ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول ہیں مگر رائج یہ ہے کہ زندیق کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی زندگی حقیقت ظاہر ہو یا مخفی مگر گرفتاری سے پہلے توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی زندگی حقیقت ظاہر ہو اور گرفتاری سے پہلے توبہ نہ کرے تو توبہ قبول نہ ہوگی، توبہ قبول ہونے کی صورت میں قبولیت کی دلیل آیت خدا ہے کہ منافقین کو اخلاص والے ایمان کی دعوت دی جا رہی ہے اور جب اخلاص والا ایمان لائیں گے تو قبول بھی کیا جائے گا ورنہ دعوت دینا بے فائدہ ہے، اور نفاق بھی زندگی حقیقت کی شاخ ہے تو معلوم ہوا کہ زندیق کی توبہ بھی قبول ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ نکالا گیا کہ مطلق اقرار سے ایمان کا تحقق ہو جائے گا چاہے اخلاص نہ ہو طرز استدلال یوں ہے کہ آمنوا کے بعد کما آمن الناس کی قید ہے ایسا ایمان لاؤ جیسے اخلاص والے مؤمنین ایمان لائے ہیں اس قید سے ظاہر ہوا کہ ایمان مطلق اقرار سے بھی تحقق ہو جاتا ہے ورنہ قید کی ضرورت نہ تھی یعنی اگر اخلاص والا ایمان ہی ایمان ہوتا تو وہ تو آمنوا سے حاصل ہو رہا تھا کما آمن الناس کی قید کی ضرورت نہ تھی یعنی ظاہر ہوا کہ ایک مطلق ایمان ہے دوسرا ایمان مقرون بالاخلاص ہے اگر مطلق ایمان کو اخلاص لازم ہوتا تو قید کے بغیر محض آمنوا کافی ہوتا معلوم ہوا اقرار سے مطلق ایمان حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ اخلاص نہ ہو، مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اور مجمل ہے ایک ظاہری ایمان ہے جس پر دنیا میں مسلمان ہونے کا حکم لگتا ہے اور ایک حقیقی ایمان جس پر نجات ہوگی ظاہری ایمان تو اقرار سے تحقق ہو جاتا ہے مگر حقیقی ایمان اقرار مع الاخلاص سے ہی حاصل ہوتا ہے، آیت سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کما آمن الناس کی قید تنہید کیلئے نہیں تو ضیح کیلئے ہے، اور استدلال کا مدار قید تنہید پر ہے اور جب قید محض تو ضیح ہوئی تنہید ہی نہ ہوئی تو دلیل ختم ہوگئی۔

قَالُوا نُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلْهَمَزْهُ فِيهِ لِلْإِنْكَارِ وَ اللَّامُ مُشَارِبُهُ إِلَى النَّاسِ أَوِ الْجِنْسِ

”محققین نے کہا کیا ہم ایسے ایمان لائیں جسے نادان ایمان لائے؟“ اس میں ہمزہ استفہام انکار کیلئے ہے، اور (السفہاء کا) الف لام (مہذب خارجی کیلئے

بِأَسْرِهِ وَهُمْ مُنْدَرَجُونَ فِيهِ عَلَى زَعْمِهِمُ وَالْمَاسِفُوهُمْ لِإِعْتِقَادِهِمْ فَسَادَرَأْيِهِمْ أَوْ

ہے جس سے الناس کی طرف اشارہ ہے، پاجنس کا ہے کل نادان مراد ہیں اور منافقین کے (عم میں الناس کا مصداق لوگ بھی ان میں داخل ہیں، ان

لِتَحْقِيزَ شَأْنَهُمْ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمُؤْمِنِينَ كَانُوا أَفْقَرَاءَ وَمِنْهُمْ مَوَالِي كُصْهَيْبٍ وَبِلَالٍ

حضرات کو نادان اس لئے کہا کہ منافقین کا اعتقاد مومنین کی سوچ غلط ہونے کا تھا، یا مومنین کی حقیر شان کیلئے ایسا کہا کیونکہ اکثر مومنین غرباء تھے اور بعض آزاد کردہ

أَوْ لِلتَّجْلِدِ وَعَدَمِ الْمُبَالَاةِ بِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ إِنَّ فُسِّرَ النَّاسُ بِعَبْدِ اللَّهِ ابْنِ سَلَامٍ وَأَشْيَاعِهِ

غلام تھے جیسے صہیب اور بلال وغیرہ، ماہہ کہنا محض اپنی عقیدہ پر پیشگی ظاہر کرنے کے لئے اور ایمان لانے والوں سے بے پرواہی کرتے ہوئے تھا اگر الناس کی

رَ السَّفَهُ خِفَهُ وَسَخَافَةُ رَأَى يَقْتَضِيهِمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَ الْجِلْمُ يُقَابِلُهُ

غیر حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں سے کی جائے، اور صفہ سوچ چکی اور کمزور ہونا ہے جن کا قاضی عقل کی کمی کرتی ہے، اس کی ضد حلم ہے،

تشریح: اس عبارت میں چار باتیں ذکر ہوئیں: ① انؤمن کے شروع کا جزو استفہام انکاری ہے یعنی منافقین نے کہا کہ ہم ان

نادانوں کے ایمان کی طرح ایمان نہیں لاتے،

④ السفهاء کے الف لام میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ الف لام عہد خارجی کیلئے ہو تو اس کی مراد وہی لوگ ہوں گے جن کا الناس میں ذکر ہو چکا ہے وہاں جتنے احتمال بیان ہوئے السفهاء میں بھی وہ سب احتمال ہوں گے، دوم الف لام جنس کا ہے اور مراد دنیا کے سب نادان ہیں جن میں ان کے گمان کے مطابق الناس کا مصداق لوگ بھی شامل ہیں،

⑤ منافقین نے جن الناس کو نادان اور بیوقوف کہا تو بیوقوف کہنے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے کئی وجہیں بیان فرمائیں: اول وجہ یہ کہ منافقین کے گمان میں ان کی اپنی سوچ درست تھی اس سوچ کے خلاف سوچ رکھنے والے ان کے ذم میں نادان تھے اس لئے نادان کہا۔ دوم وجہ وجہ یہ کہ چونکہ منافقین مالدار تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی اکثریت غرباء کی تھی بلکہ بعض آزاد کردہ غلام بھی تھے اور مالدار مالدار پر ناز ہونے کی وجہ سے غریب کو حقیر سمجھتا ہے تو منافقین نے بھی حقیر سمجھنے کی وجہ سے نادان کہا یہ دو وجہیں اس وقت ہیں جب الناس کا الف لام جنس کا ہوا الناس سے مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں، سوم وجہ یہ کہ اگر الناس کا الف لام عہد خارجی کا ہو اور مراد یہود میں سے ایمان لانے والے صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان جیسے لوگ تو چونکہ وہ دنیاوی حیثیت سے منافقین کے برابر درجہ کے تھے اور ان کے نزدیک بھی صاحب علم تھے نادان نہ تھے اس لئے ان کو سفہاء کہنا محض خواجواہ کی جسارت ہوگی اور ایسے مؤمنین کے مؤمنین ہونے کی پروا نہ ہونے کو ظاہر کرنے کیلئے کہہ دیا۔

⑥ السفهاء کا مادہ سفہ ہے جس کا معنی اوچی اور قوی سوچ والا ہونا جو کامل عقل کی علامت ہے، مقابل جلم ہے جس کا معنی اوچی اور قوی سوچ والا ہونا جو کامل عقل کی علامت ہے،

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ، رَدٌّ وَمُبَالَغَةٌ فِي تَجْهِيلِهِمْ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِجَهْلِهِ

"سنو بیگ وہی منافقین ہی نادان ہیں لیکن جانتے نہیں ہیں" یہ منافقین کا رد ہے اور ان کو جاہل بتانے میں مبالغہ ہے کیونکہ جو اپنی جہالت سے لاعلم ہو

الْبَازِمُ عَلَى خِلَافٍ مَا هُوَ الْوَاقِعُ أَعْظَمُ ضَلَالَةً وَأَنْتُمْ جَهَالَةٌ مِنَ الْمُتَوَقِّفِ الْمُعْتَرِفِ

اور خلاف واقع پر یقین رکھنے ہوئے ہو وہ اس شخص سے بڑھ کر گمراہ اور زیادہ جاہل ہے جو اپنی جہالت سے واقف اور اس کا اقرار ہی ہو کیونکہ وہ بھی معذور

بِجَهْلِهِ فَإِنَّهُ رَبَّمَا يُعْذَرُ وَتَنْفَعُهُ الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ

سمجھا جاتا ہے اور اس کو آیات اور ڈراوے مفید ہو جاتے ہیں،

تفسیر: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں سے منافقین کا مبلغ طریقہ سے رد ہے مبلغ ہونے کی وجوہات وہی ہیں جو "الانهم هم المفسدون" میں بیان ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں ان کی سخت قجیل بھی ہے وہ اس طرح کہ جاہل دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ جو اپنے جاہل ہونے کو جانتا ہے اور بات سن کر تکرار کرنے کے بجائے خاموش اور متوقف ہو جاتا ہے دوسرا وہ جاہل جو اپنے جاہل ہونے کو نہیں جانتا بلکہ اپنے کو ذی علم سمجھتا ہے حالانکہ جاہل ہوتا ہے اور بسبب جہالت خلاف واقع پر یقین کئے ہوئے ہے پہلے قسم کا جاہل کم درجہ ہے اور ممکن ہے کہ ہدایت قبول کر لے اور دوسرے قسم کے جاہل کی ہدایت کی امید نہیں ہے اس کے متعلق قاری کا شعر ہے۔

هر آن کس که نداند و نداند که نداند در جہل مرکب ابدالدھر بمالد

منافقین دوسری قسم کے جاہل و نادان ہیں جن کو اپنی جہالت کی خبر ہی نہیں ہے۔

وَ إِنَّمَا فَصِّلْتُ الْآيَةَ لِأَيِّهَا لَا يَعْلَمُونَ وَ الَّتِي قَبْلَهَا لَا يَشْعُرُونَ لِأَنَّهُ أَكْثَرُ طَبَاقٍ لِدِكْرِ السَّفْهِ

اور اس آیت کا قاصد لا يعلمون اور پہلے والی آیت کا قاصد لا يشعرون لایا گیا کیونکہ سفہ کے ذکر سے لا يعلمون کی صنعت طباق زیادہ ہے،

وَلَأَنَّ الْوُقُوفَ عَلَى أَمْرِ الدِّينِ وَ التَّمْيِيزَ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَى نَظَرٍ وَ تَفَكُّرٍ وَ

اور اس لئے بھی کہ دینی معاملات پر واقفیت اور حق و باطل میں تمیز ایسی چیزوں میں سے ہے جو نظر و فکر کی محتاج ہوتی ہیں،

أَمْثَالِ النِّفَاقِ وَ مَا فِيهِ مِنَ الْفِتَنِ وَ الْفَسَادِ فَإِنَّمَا يُدْرِكُ بِأَدْنَى تَفْطُنٍ وَ تَأَمُّلٍ فِيمَا يُشَاهِدُهُمْ

لیکن نفاق اور اس میں جو فتنے و فساد ہیں وہ منافقین کے اقوال و افعال میں معمولی

أَقْوَالِهِمْ وَ أَعْمَالِهِمْ

غور و فکر سے سمجھ آتے ہیں۔

تشریح: سوال: ہوا کہ اس آیت کے آخر میں لا يعلمون اور ما قبل والی آیت میں لا يشعرون فرمایا یہ آخر کا فرق کیوں کیا گیا، کیا اس میں کوئی خاص نکتہ ہے؟ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اس کی وجہیں ذکر کیں اول: یہ کہ اس آیت میں ان کو عباہ فرمایا اور سفاہت نادانی اور عدم علم کو کہتے ہیں تو اس کے مناسب لا يعلمون ہوا اور ما قبل آیت میں ایسی مناسبت نہیں ہے، یہاں فرمایا کہ لا يعلمون ذکر سفہ سے صنعت طباق زیادہ رکھتا ہے مطلب یہ ہے کہ اگر لا يشعرون فرمایا جاتا تو بھی عدم شعور عدم علم کو سترزم ہونے کی وجہ سے صنعت طباق حاصل ہوتی مگر کچھ واسطوں سے عدم شعور سے عدم علم سمجھ میں آتا اس لئے لا يشعرون کے مقابلہ میں لا يعلمون کو صنعت طباق زیادہ حاصل ہے۔

فائدہ: صنعت طباق یہ ہے کہ کلام میں دو یا زیادہ ایسے معنی جمع کرنا جن میں کچھ نہ کچھ تقابل و تضاد کی نسبت ہو جیسے سفہ و علم میں تضاد ہے وغیرہ۔

دوسرے وجہ یہ ہے کہ اول آیت میں منافقین کا فساد ذکر ہوا اور ان کا فساد ایسی چیز ہے جو معمولی غور و فکر سے معلوم اور مشاہد ہو جاتا ہے تو وہ بمنزلہ محسوس چیز کے ہوا جس کیلئے لا يشعرون لانا مناسب ہے کیونکہ محسوس چیز کیلئے شعور استعمال ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ منافقین کو محسوس چیز بھی معلوم نہیں ہو رہی اور ان کے اپنے کو مصلح کہہ رہے ہیں، جبکہ دوسری آیت میں ان کی سفاہت ذکر ہوئی اور سفاہت سے مراد حق و باطل میں امتیاز کرنا اور دینی امور سمجھنا اور اس کیلئے کافی غور و فکر کی ضرورت تھی سرسری نظر سے سمجھ میں آنے والی بات نہ تھی اس لئے اس کیلئے لا يعلمون لانا بہتر تھا جو گہری چیزوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ منافقین کافی غور و فکر نہیں کر رہے کہ حق و باطل میں تمیز کر سکیں۔

وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا، بَيَّانٌ لِمُعَامَلَتِهِمْ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْكُفَّارِ وَ مَا صَدَّرَتْ بِهِ

”اور جب ایمان لانے والوں سے ملیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ہیں“ یہاں سے مؤمنین اور کفار کے ساتھ منافقین کے معاملہ کا ذکر ہے،

الْقِصَّةُ فَمُسَاقَةُ لِبَيَانِ مَذْهَبِهِمْ وَ تَمْهِيدُ نِفَاقِهِمْ فَلَيْسَ بِتَكْرِيرٍ

اور جس کے ساتھ قصہ کو شروع کیا گیا تو وہ ان کے مذہب کے بیان کیلئے اور ان کے نفاق کی تمہید کے لئے لایا گیا لہذا اب (اسی کا) تکرار نہیں ہے
تشریح: سوال ہوا کہ اس آیت میں بھی منافقین کے دعویٰ آمانا کا ذکر ہے اور منافقین کے قصہ کی ابتدائی آیت میں بھی دعویٰ آمانا کا ذکر ہے تو ایک ہی بات کا تکرار ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ تکرار نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں یہ ذکر مقصود ہے کہ منافقین کا مؤمنین کے ساتھ کیسا برتاؤ تھا اور کفار کے ساتھ کیسا تھا؟ اور اول آیت میں منافقین کے مذہب اور نفاق کو بیان کرنا مقصود تھا، ایک اور وجہ فرق بھی بیان کی گئی ہے کہ پہلے آمانے منافقین کا مقصود اپنے سے احداث ایمان کی خبر تھی (کہ ہم ایمان لائے ہیں) اور دوسرے آمانے اخلاص فی الایمان کی خبر مقصود ہے

رَوَى أَنَّ ابْنَ أَبِي وَأَصْحَابَهُ اسْتَقْبَلَهُمْ نَفَرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ انْظُرُوا كَيْفَ

روایت کیا گیا کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں کا سامنا کیا تو ابن ابی نے اپنے لوگوں سے کہا دیکھو میں ان نادانوں کو تم

أَرَدُهُمْ لَاءِ السُّفَهَاءِ عَنْكُمْ فَآخَذَ بِيَدِ ابْنِ بَكْرٍ وَقَالَ مَرْحَبًا بِالصِّدِّيقِ سَيِّدِ بَنِي تَمِيمٍ وَشَيْخِ

سنہ کیسے لواتا ہوں؟ تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا خوش آمدید صدیق کو جو بنو تميم کے سردار اور شیخ الاسلام

الْإِسْلَامِ وَثَانِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْغَارِ الْبَازِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ

اور غار میں رسول کریم ﷺ کے ثانی ہیں جس نے اپنے جان و مال کو رسول اللہ ﷺ کیلئے خرچ کیا، پھر

أَخَذَ بِيَدِ عُمَرَ فَقَالَ مَرْحَبًا بِسَيِّدِ بَنِي عَدِيٍّ الْفَارُوقِ الْقَوِي فِي دِينِهِ الْبَازِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا خوش آمدید بنو عدی کے سردار کو جو فاروق دین میں قوی اپنے جان و مال کو رسول اللہ ﷺ کیلئے خرچ

لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ مَرْحَبًا بِابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَتَنِ سَيِّدِ بَنِي هَاشِمٍ

کرنے والے ہیں، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا خوش آمدید رسول اللہ ﷺ کے چچا زاد بھائی اور داماد کو جو رسول اللہ ﷺ کے سوا بانی

مَا خَلَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ

بنو ہاشم کے سردار ہیں تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

تشریح: فائدہ: یہ روایت من گھڑت ہے (روح المعانی ۱/۱۵۶) اس کا راوی محمد بن مروان سدی صغیر کذاب اور ضعیف کہا گیا ہے اور وہ کلبی سے روایت کرتا ہے کلبی رافضی اور جھوٹ سے متہم ہے اور وہ ابوصالح سے روایت کرتا ہے اور ابوصالح ضعیف ہے، نیز من گھڑت ہونا اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ سورہ بقرہ شروع ہجرت میں نازل ہوئی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ۲ھ غزوہ بدر کے بعد رسول کریم ﷺ کے داماد ہوئے ہیں نزول آیت کے وقت نہ داماد تھے نہ مکئی ہوئی تھی، نہ اس کا کوئی وہم و گمان تھا۔

وَاللِّقَاءُ الْمُصَادِفَةُ يُقَالُ لِقَيْتُهُ وَلَا قَيْتُهُ إِذَا صَادَفْتَهُ وَاسْتَقْبَلْتَهُ وَمِنْهُ الْقَيْتَةُ إِذَا طَرَحْتَهُ فَإِنَّكَ

اور لقاء کا معنی چیز کو پانا، لقیۃ اور لاقیتۃ بولتے ہیں بمعنی میں نے اس کو پایا، اور اس کے سامنے ہوا، اسی سے القیتۃ ہے بمعنی چیز کو پھینک دیا یعنی تو نے

بَطْرَحِهِ جَعَلْتَهُ بِحَيْثُ يُلْقَى

پھینک کر چیز اس طرح بنا دی کہ وہ پائی جاسکتی ہے (پہلے تیرے پاس محفوظ ہونے کی وجہ سے صرف تو پاتا تھا اب کوئی بھی اس کو پنا سکتا ہے)

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ ، خَلَوْتْ بِفُلَانٍ وَفُلَانٍ وَإِلَيْهِ إِذَا انْفَرَدَتْ مَعَهُ أَوْ مِنْ خَلَاكَ ذِمَّ أَىٰ

”اور جب علیحدہ ہوں اپنے شیطانوں کے پاس“ خلوت بفلان اور الی فلان بمعنی فلاں کے ساتھ تھا ہوا، یا خلک ذم سے ہے بمعنی برائی تجھ سے الگ

عَذَاكَ وَمَضَىٰ عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُونُ الْبَخَالِيَةُ أَوْ مِنْ خَلَوْتْ بِهِ إِذَا سَبَحَرَتْ مِنْهُ وَعُدِّي بِأَلَىٰ

ہوگی اور دور ہوگی، اسی سے القرون البخالیہ ہے یعنی گزرے ہوئے زمانے، یا خلوت بہ سے ہے جب تو اس سے مذاق کرے اور اس کو متحدی بہ

الی

لِتَضْمِينَ مَعْنَى الْإِنْهَاءِ

کیا گیا کیونکہ انہاء کے معنی کو تضمن ہے۔

تشریح: اس عبارت میں خلوا کی لغوی تفسیر ذکر ہوئی تین معنی بیان فرمائے ① خلعتحدی بذریعہ باہ اور الی ہو تو بمعنی تنہا ہونا خلوت بفلان یا الی فلان کا معنی ہے میں جمع ہوا فلاں کے ساتھ تنہائی میں، یعنی جب اپنے شیاطین کے پاس تنہا ہوتے ہیں ② یا متحدی بنفسہ خلک ذم سے ہے برائی و مذمت تجھ سے چلی گئی، القرون البخالیہ بھی اسی سے ہے گزرے ہوئے زمانے جو چلے گئے ہیں، یعنی جب مؤمنین سے دور ہو جاتے ہیں اور اپنے شیاطین کے پاس جا پہنچتے ہیں، ③ یا اس متحدی باہ خلوت بہ سے ہے جو بمعنی میں نے اس کے ساتھ مذاق کیا ہے، مگر چونکہ یہ مسخرہ کے معنی کے وقت متحدی باہ ہوتا ہے اور آیت میں متحدی پائی ہے تو مصنف علیہ السلام نے توجیہ یہ کی کہ چونکہ خلوا میں انہاء کا معنی ہے بمعنی پہنچنا اور وہ متحدی پائی ہوتا ہے تو اس کے معنی کو تضمن ہونے کی وجہ سے اس کو متحدی پائی کیا گیا ہے تو معنی ہوگا کہ جب مؤمنین کے ساتھ مسخرہ کرتے ہوئے وہ مسخرہ اپنے شیاطین تک پہنچاتے ہیں تو کہتے ہیں ہم نے مؤمنین سے یوں مذاق کیا اور ہم تمہارے ساتھ ہیں۔

وَالْمُرَادُ بِشَيَاطِينِهِمُ الَّذِينَ مَا ثَلَوْا الشَّيْطَانَ فِي تَمَرُّدِهِمْ وَهُمْ الْمُظْهَرُونَ كُفْرَهُمْ وَ

اور ان کے شیاطین سے مراد وہ لوگ ہیں جو شیطان کے مشابہ ہوئے اپنی سرکشی میں، اور یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے کفر کو ظاہر کرنے والے ہیں، اور منافقین کی

إِضَافَتُهُمْ إِلَيْهِمْ لِلْمُشَارَكَةِ فِي الْكُفْرِ، أَوْ كِبَارُ الْمُنَافِقِينَ وَالْقَائِلُونَ صِغَارُهُمْ ، وَجَعَلَ

ان کی طرف نسبت کفر میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے ہے، یا منافقوں کے بڑے مراد ہیں اور کہنے والے چھوٹے منافقین ہیں، امام سیبویہ نے

مَسْبُوءِيهِ نُونَهُ قَارَةً أَصْلِيَّةً عَلَىٰ أَنَّهُ مِنْ شَطْنٍ إِذَا بَعُدَ فَإِنَّهُ بَعِيدٌ عَنِ الصَّلَاحِ وَيَشْهَدُ لَهُ قَوْلُهُمْ

شیطان کی نون کو کسی تو اصلی ٹھہرایا ہے اس بناء پر کہ یہ شطن سے ہے بمعنی دور ہوا، وجہ یہ ہے کہ شیطان صلاح (نیکی و درستگی) سے دور ہے، اس کی تائید عربوں

تَشَيْطَانٍ وَ أُخْرَى زَائِدَةٌ عَلَىٰ أَنَّهُ مِنْ شَاطِئٍ إِذَا بَطَلَ وَمِنْ أَسْمَائِهِ بَاطِلٌ

کا قول تَشَيْطَانٌ کرتا ہے، اور کسی نون کو زائد ٹھہرایا ہے اس بناء پر کہ اس کی اصل شاط ہے بمعنی ہلاک ہوا، شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل ہے

تکثیر یح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں اول: یہ کہ شیاطین سے کون لوگ مراد ہیں جن کو منافقین کے شیاطین فرمایا؟
دوم: شیطان کی اصل اور معنی کیا ہے؟

شیاطین: کی مراد میں دو احتمال ہیں ① کلمے کا فر مراد ہیں جنہوں نے سرکشی میں شیطان کی مشابہت اختیار کی، ان کو شیاطین سے تعبیر کرنا بطور استعارہ تصریح ہے جس میں مشہ بہ بول کر مشہ مراد ہوتا ہے شیاطین مشہ بہ بول کر کنار مشہ مراد ہیں وجہ مشہ دونوں میں سرکشی ہے، ان کو منافقین کے شیاطین اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ منافقین اور وہ دونوں کفر میں شریک ہیں، ② منافقین کے بڑے منافق مراد ہیں اور اِنَّا مَعَكُمْ کہنے والے چھوٹے منافقین ہیں،

دوسری بات یہ ہے کہ شیطان کی اصل کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے امام سیبویہ رحمہ اللہ کے دو قول ذکر کئے ہیں: اول یہ کہ اس کا نون اصلی ہے شَطَن ماضی ہے بمعنی بَعَثَ شیطان کو شیطان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صلاح (اور اللہ تعالیٰ کی رحمت) سے بعید ہو گیا جمہور یفریقین کا یہی قول ہے، عربوں کے قول قَسِطُن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ مزید فیہ میں مجرد کے اصلی حروف باقی ہوتے ہیں اور قَسِطُن میں نون باقی ہے معلوم ہوا کہ نون اصلی ہے۔ دوم یہ کہ شیطان میں نون زائدہ ہے یہ شَاط سے ہے بمعنی باطل ہوا، شیطان کا ایک نام باطل ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ، اَمَىٰ فِي الدِّينِ وَالْاِغْتِقَادِ خَاطَبُوا الْمُؤْمِنِينَ بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ وَالشَّيَاطِينَ

”کہتے ہیں ایک ہم تمہارے ساتھ ہیں“ یعنی دین اور عقیدہ میں منافقین نے مؤمنین کو خطاب جملہ فعلیہ سے اور شیاطین کو

بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ بِانَّ لَانْتَهُمْ قَصَدُوا بِالْاُولَى دَعْوَى الْاِيْمَانِ وَبِالْثَانِيَةِ

خطاب جملہ اسمیہ مؤکدہ بیان نے کیا اس لئے کہ اول سے ان کا مقصود احداث ایمان کا دعویٰ ہے اور ثانی سے

تَحْقِيقُ ثَبَاتِهِمْ عَلٰى مَا كَانُوا عَلَيْهِ، وَلَآئِنَّ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَاعِثٌ مِنْ عَقِيْدَةٍ وَصِدْقٍ رَغْبَةٍ

مقصود اسی اعتقاد پر ثابت قدمی کو یقین کرنا ہے جس پر پہلے تھے اور اس لئے بھی کہ جس سے مؤمنین کو خطاب کیا اس کا نہ ان

فِيْمَا خَاطَبُوْا بِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَلَا تَوْفَعُ رَوَاجٍ اِدْعَاءِ الْكَمَالِ فِي الْمُؤْمِنِيْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ

کو اعتقاد تھا نہ یہی رغبت تھی، اور کمال ایمان کے دعویٰ کے مؤمنین مہاجرین و انصار میں رواج پانے کی توقع بھی نہ تھی بخلاف اس

وَالْاَنْصَارِ بِخِلَافِ مَا قَالُوْهُ مَعَ الْكُفَّارِ،

کے جو کفار سے کہا (اس کے رواج پانے کی توقع تھی

تکثیر یح: یعنی منافقین نے کفار سے جو کہا کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں مراد دین اور عقیدہ میں ساتھ ہونا ہے۔

اس پر سوال ہوا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمنا جملہ فعلیہ کی صورت میں کہا اور کفار سے اِنَّا مَعَكُمْ جملہ اسمیہ کی صورت میں بات کی فرق کیوں کیا؟

جواب یہ ہے کہ اس کی کئی وجہیں ہیں ① مؤمنین سے خطاب میں ان کا مقصود محض احداث ایمان خالص کا دعویٰ تھا مؤمنین کے تردد کو قابل توجہ نہیں سمجھا گویا منافقین مؤمنین خالی از تردد ہیں، اور یہ مقصود صرف آمنا کہنے سے حاصل تھا، جبکہ شیاطین کے

زور کا خوب خیال رکھتے تھے تاکہ ان کو شک نہ رہے اور ہماری بات پر یقین کریں اور سمجھیں کہ جیسے ہم یہودیت پر تھے اب بھی اسی پر قائم ہیں اور جملہ اسمیہ بھی دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کو اختیار کیا تاکہ ان کا مقصود خوب ثابت ہو۔

⑤ مؤمنین سے جو کلام کی نہ ان کے عقیدہ کے مطابق تھی نہ ان کو اس مضمون کا شوق تھا اس لئے بے التفاتانہ انداز سے کہا اور تاکید کی ضرورت نہ سمجھی، اور جو گفتگو شیاطین سے کی اس میں دلی عقیدت اور دلی شوق تھا اسی عقیدت و شوق کے اظہار کیلئے بطور تاکید جملہ اسمیہ اور ان لائے،

⑥ تاکید کے ساتھ مؤمنین سے گفتگو میں کمال ایمان کا دعویٰ ظاہر ہوتا اور امید نہ تھی کہ ہمارا کمال ایمان کا دعویٰ مؤمنین میں مشہور و معروف ہوگا اس لئے تاکید کی ضرورت نہ سمجھی، جبکہ شیاطین سے کی ہوئی گفتگو سے متعلق توقع تھی کہ ان کے ہاں ہماری بات مقبول و رائج ہوگی اس لئے تاکید لائے۔

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ، تَأْكِيدٌ لِمَاقْبَلِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَهْزِئَ بِالشَّيْءِ الْمُسْتَحِفُّ بِهِ مُصِرٌّ

”ہم تو استہزاء کرتے ہیں“ یہ ماقل کی تاکید ہے کیونکہ کسی شے سے استہزاء کرنے والا اور اس کو ہلکا سمجھنے والا اس کے خلاف پرتصر ہوتا ہے،

عَلَى خِلَافِهِ أَوْ بَدَلٍ مِنْهُ لِأَنَّ مَنْ حَقَّرَ الْإِسْلَامَ فَقَدْ عَظَّمَ الْكُفْرَ أَوْ اسْتِيفَاتٍ فَكَانَ

بماقل سے بدل ہے کیونکہ جو اسلام گھٹایا تائے وہ کفر کو بڑھایا تائے، یا استیفاف ہے گویا کہ شیاطین نے ان کے انامعکم کہنے پر ان کو کہا

الشَّيَاطِينُ قَالُوا لَهُمْ لَمَّا قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِن صَحَّ ذَلِكَ فَمَا لَكُمْ تَوَافِقُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَتَدْعُونَ

اگر یہ بات صحیح ہے تو تمہیں کیا ہوا کہ مؤمنین سے موافقت کرتے ہو اور ایمان کے دعویدار ہو؟

الْإِيمَانَ فَاجَابُوا بِذَلِكَ ، وَالْإِسْتِهْزَاءُ الشُّعْرِيَّةُ وَالْإِسْتِخْفَافُ يُقَالُ هَزَأْتُ وَاسْتَهْزَيْتُ

تو انہوں نے یہ جواب دیا، استہزاء مستحضرہ کرنے اور ہلکا سمجھنے کو کہتے ہیں ہزلت اور استہزؤن (مزدور پدیر) اجبت و استنجبت کی طرح ایک معنی

بِمَعْنَى كَاجَبْتُ وَاسْتَجَبْتُ وَأَصْلُهُ الْخِفَةُ مِنَ الْهَزْءِ وَهُوَ الْقَتْلُ السَّرِيعُ يُقَالُ هَزَأْتُ فُلَانًا

میں ہیں، اور استہزاء کا استہزؤن ہی نفی ہے یہ ہزء سے ہے جس کا معنی ہے جلدی سے قتل کرنا، کہتے ہیں ہزء فلاں جب آدمی اپنی جگہ کھڑے کھڑے

إِذَا مَاتَ عَلَى مَكَانِهِ وَنَاقَتُهُ تَهْزُءُ بِهِ أَيْ تَسْرَعُ وَتَخِفُّ

مر جائے اور ناقۃ تہزء بہ یعنی اس کی اونٹنی اس کو تیزی سے اور جلدی سے لیے چل رہی ہے،

تفسیر یح: مصنف علیہ نے اس عبارت میں کئی باتیں بیان فرمائیں: ① ”انما نحن مستهزءون“ کی ترکیب میں کئی احتمال

ہیں اول یہ کہ پہلے جملہ ”انامعکم“ کی تاکید ہے، سوال ہوا کہ دونوں کا مفہوم تو الگ الگ ہے پھر تاکید کیسے بن سکتی ہے؟ مصنف

رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ استہزاء بالمؤمنین اصرار علی الیہودیت سے کنایہ ہے کیونکہ مؤمنین سے استہزاء ایمان سے بھی استہزاء ہے

اور ایمان سے استہزاء سے ایمان کی نفی اور اصرار علی الکفر ہے تو انما نحن مستهزؤن بمعنی انما نحن مصرون علی

الیهودیت ہے، تو تاکید بننا درست ہوا، اور مؤکد تاکید میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماقل ”انامعکم“ سے بدل ہے یہ بدل الاشتمال بن سکتا ہے اس طرح کہ انامعکم کے مضمون کا ایک

حصہ اور متعلق کفر کو عظمت والا سمجھنا ہے اور استہزاء ہالشیء کی تحقیر ہے اور ظاہر ہے کہ ایک شیء کی تحقیر اس کی ضد کی تعظیم ہے تو العالحن مستہزون میں العالحن تعظیم الکفر پر دلالت ہے لہذا بدل الاشتغال ہوا، تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ الگ جملہ مستانہ ہے اور چونکہ جملہ مستانہ سوال کا جواب ہوتا ہے تو گویا جب انہوں نے شیاطین کو انا معکم کہا تو شیاطین نے کہا کہ ہمارے ساتھ کیے ہو حالانکہ مؤمنین کے موافق ہو اور دعویٰ ایمان کرتے ہو؟ تو منافقین نے العالحن مستہزون سے جواب دیا کہ مؤمنین سے یہ سلوک محض ہمارا استہزاء ہے۔

② دوسری بات استہزاء کا لغوی معنی بیان ہوا ہے کہ استہزاء کا معنی مسخرہ کرنا تحقیر سمجھنا یہ مجرد و مزید فیہ ہم معنی ہے ہزء و استہزاء مذاق کرنا جیسے افعال اور استعجاب بمعنی جواب دینا قبول کرنا، لیکن اصل مادہ یعنی ہزء غفلت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے ہزء بمعنی فوراً مرجانا سے ہے ہزء فلان فلاں اپنی جگہ کھڑا ہوا فوراً مر گیا، ناقصہ تہزء بہ اس کی اوٹنی اس کو لئے ہوئے تیزی سے چل رہی ہے۔

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، يَجَازِيهِمْ عَلَى اسْتِهْزَاءٍ هُمْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسْتِهْزَاءِ بِاسْمِهِ كَمَا
 "اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے" یعنی ان کے استہزاء پر ان کو سزا دیتا ہے، استہزاء کی سزا کا نام استہزاء ایسے رکھا گیا ہے جیسے
 سُمِّيَ جَزَاءُ السَّيِّئَةِ سَيِّئَةً أَمَّا الْمَقَابِلَةُ اللَّفْظُ بِاللَّفْظِ أَوْ لِكُونِهِ مُمَّا لِلَّهِ فِي الْقَدْرِ أَوْ يُرْجِعُ
 برائی کے بدلے کا نام برائی رکھا گیا یا تو لفظ کے مقابلہ کیلئے یا اس لئے کہ وہ سزا مقدار میں اس کے برابر ہوتی ہے یا مطلب ہے
 وَبَالَ الْإِسْتِهْزَاءِ عَلَيْهِمْ فَيَكُونُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ أَوْ يُنْزَلُ بِهِمُ الْحَقَارَةُ وَالْهُوانُ الَّذِي
 کہ استہزاء کا وبال ان پر لگتا ہے تو ان کے ساتھ استہزاء کرنے والے کی طرح ہوا، یا مطلب ہے کہ ان پر حقارت اور ذلت ڈالنا ہے
 هُوَ لَا زِمَ الْإِسْتِهْزَاءِ وَالْفَرْضُ مِنْهُ أَوْ يُعَامِلُهُمْ مُعَامِلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ أَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِأَجْرَاءِ
 جو استہزاء کا لازم اور اس کی فرض ہے، یا ان کے ساتھ اس طرح معاملہ کرتا ہے جیسے استہزاء کرنے والا کرتا ہے، یا تو دنیا میں کرتا ہے
 أَحْكَامَ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ وَاسْتِذْرَاجَهُمْ بِالْأَمْهَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعْمَةِ عَلَى التَّمَادِي فِي
 جیسے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا اور مہلت دیکر اور باوجود ان کے سرکشی میں بڑھتے رہنے کے نعمتوں میں اضافہ کر کے ڈھیل دے کر (استہزاء
 الطُّغْيَانِ وَأَمَّا فِي الْآخِرَةِ فَبِأَنَّ يُفْتَحَ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ يَا بَابَ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَسْرِعُونَ نَحْوَهُ فَإِذَا
 کرتا ہے) یا آخرت میں کرے گا اس طرح کہ جب وہ دوزخ میں ہوں گے ان کیلئے جنت کی طرف دروازہ کھولا جائے گا تو وہ اس کی طرف دوڑیں گے
 سَارُوا إِلَيْهِ سُدَّ عَلَيْهِمُ الْبَابُ وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ
 جب اس کے پاس پہنچیں گے ان پر دروازہ بند کر دیا جائے گا یہی مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی "سو آج مؤمنین کفار پر ہنسیں گے۔"

تفسیر صریح: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے استہزاء کرنے کی مراد اور اس کا وقت اور محل بیان فرمایا ہے، پہلی بات کے متعلق کئی احتمال ہیں ① اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ استہزاء کرتا ہے یعنی اس کی سزا دیتا ہے سزا کا نام استہزاء رکھنا ایسے ہے جیسے "جزاء سبئہ سبئہ" مثلاً "میں برائی کے بدلہ کو برائی کہنا، اس طرح لفظ لفظ کے مقابل ہوں گے یعنی ان کے لفظ لعن مستہزون تھے تو اللہ تعالیٰ نے

اپنے لئے بھی لفظ مستہزیٰ فرمادیے یعنی مشاکلت لفظی ملحوظ ہے، یا مشاکلت صوری ملحوظ ہے کہ استہزاء کی سزا استہزاء کے ہم شکل ہوگی ⑤ یا اللہ تعالیٰ کے استہزاء کرنے سے مراد ان کے استہزاء کا وبال ان پر ڈالنا ہے وبال ڈال کر گویا اللہ تعالیٰ بھی استہزاء کرنے والے ہوئے، اس صورت میں استہزاء مشبہ بہ اور استہزاء کا وبال لوٹنا مشبہ ہے مشبہ بہ بول کر مشبہ مراد لیا گیا جو کتنا یہ ہے ⑥ یا مراد ان پر وہ عاقبت و ذلت ڈالنا ہے جو استہزاء کا لازم اور غرض ہے کہ استہزاء کرنے والا مستہزاء کو حقیر سمجھتا اور ذلیل کرنا چاہتا ہے، یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے جو مجاز مرسل ہے، ⑦ یا استہزاء کرنے سے مراد استہزاء کرنے والے شخص جیسا معاملہ کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا یہ معاملہ کرنا یا دنیا میں مراد ہے یا آخرت میں، دنیا میں مراد لیں تو صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کئے نکاح و وراثت وغیرہ مسائل میں اور کافروں کی طرح جان و مال غیر محفوظ نہیں ٹھہرائے اور مہلت دی اور باوجود سرکشی میں بڑھنے کے نعمتیں زیادہ کیں اللہ تعالیٰ کا یہ معاملہ کرنا مستہزیٰ کے معاملہ کی طرح ہے، اور اگر آخرت میں ایسا معاملہ کرنا مراد ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ منافقین جہنم میں ہوں گے ان کیلئے جنت کا دروازہ کھولا جائے گا تو دوزخ جنت کی طرف آئیں گے جب دروازے کے نزدیک پہنچیں گے دروازہ بند کر دیا جائے گا۔

وَ إِنَّمَا أَسْتُوْنَفَ بِهِ وَلَمْ يُعْطَفْ لِيَدُلَّ عَلَىٰ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ تَوَلَّىٰ مُجَازَاتِهِمْ وَلَمْ يُخْجِجْ

اور اس کو جملہ مستہزاء کی صورت میں لایا گیا اور عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس پر دلالت کرے کہ اللہ تعالیٰ ان کی سزا کا خود متولی ہو گیا ہے اور مؤمنین کو ان کے

الْمُؤْمِنِينَ إِلَىٰ أَنْ يُعَارِضُوهُمْ وَأَنَّ اسْتِهْزَاءَهُمْ لَا يُعْبَأُ بِهِ بِمُقَابَلَةِ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِمْ

مقابلہ کرنے کا حاجت مند نہیں بنایا، اسیہ کہ منافقین کا استہزاء اس استہزاء کے مقابلہ میں بے حیثیت ہے جو اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کرے گا

تشریح: سوال: ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ”اللہ يستهزى بهم“ جملہ مستہزاء کی صورت میں ذکر فرمایا پہلے جملہ پر عطف نہیں فرمایا کیوں؟ جواب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے استہزاء کے بدلہ میں جو کچھ ان کے ساتھ سلوک کرنا ہے اس کے مقابلہ میں ان کے استہزاء کی کوئی زیادہ وقعت اور حیثیت ہی نہیں ہے اور یہ نکتہ تب پیدا ہوتا جب عطف نہ کیا جاتا کیونکہ عطف کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کا استہزاء منافقین کے استہزاء کے مقابلہ میں اور منافقین کے استہزاء کے برابر ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا کیا جانے والا معاملہ اتنا ہولناک ہے کہ اس کے سامنے ان کے استہزاء کی کوئی حیثیت نہیں اس لئے یہ سمجھو کہ ان کا امانح مستہزاء ون اللہ تعالیٰ کے اللہ يستهزى بهم کے مقابل بن سکتا ہے، سوال ہوا کہ ”اللہ يستهزى بهم“ میں مبتداء صرف لفظ اللہ کو کیوں بنایا گیا مؤمنین کا ذکر بھی کیا جاتا کیونکہ منافقین کا استہزاء مؤمنین سے تھا؟ جواب یہ ہے کہ ”اللہ يستهزى بهم“ میں مؤمنین کا ذکر نہ کرنا اس طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے جو استہزاء کیا مؤمنین کو اس استہزاء کے جواب کی ضرورت نہیں میں اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے منافقین کے استہزاء پر کاروائی کا ذمہ دار بن گیا ہوں۔

وَلَعَلَّهُ لَمْ يَقُلْ اللَّهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ لِيُطَابِقَ قَوْلَهُمْ إِيْمَاءً بِأَنَّ الْإِسْتِهْزَاءَ يَحْدُثُ خَلَاءً

اور شاید ”اللہ مستہزیٰ بهم“ نہیں فرمایا تاکہ ان کے قول کے مطابق ہو جاتا اس طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اللہ تعالیٰ کا استہزاء کرنا وقتاً فوقتاً

فَبَحَالًا وَيَتَجَدَّدُ حِينَ بَعْدَ حِينٍ وَهَكَذَا كَانَتْ نَكَايَاتُ اللَّهِ فِيهِمْ كَمَا قَالَ أَوْلَايَرُونَ أَنَّهُمْ

پیدا ہوتا رہتا ہے اور ہر وقت جدید ہوتا رہتا ہے، اور واقعی ان میں اللہ تعالیٰ کی سزائیں ایسی ہی ہوتی رہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کیا وہ لوگ سمجھتے

يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ

نہیں ہیں کہ سال میں ایک دو دفعہ ضرور آزمائے جاتے ہیں

تفسیر: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال: کہ منافقین کا قول "انما نحن مستهزون" اس جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے جس کے دونوں جزء اسم ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کے جواب "اللہ يستهزي بهم" میں دوسرا جزء جملہ فعلیہ ہے اسم نہیں ہے تو جواب منافقین کے قول کے مطابق نہیں ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ مجرم کو ایک ہی قسم کی سزا پر ابرہہ دی جائے تو وہ عادی ہو کر برداشت کرنے والا ہو جاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ نے دوسرا جزء فعل لاکر اشارہ کیا کہ ان کی سزا ایک نہ رہے گی بلکہ بدلتی اور نئی ہوتی رہے گی کیونکہ فعل تجدد و حدوث پر دلالت کرتا ہے، یہ مقصد دوسرا جزء اسم لانے سے حاصل نہ ہوتا اس لئے جملہ فعلیہ لایا گیا، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا یہ طرح طرح کی مصیبتیں اور آزمائشیں جو منافقین پر اترتی تھیں یہ بھی اللہ تعالیٰ کا استہزاء ہے۔

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ، مِنْ مَدَّ الْجَيْشَ وَأَمَدَّهُ إِذَا زَادَهُ وَقَوَّاهُ وَمِنْهُ مَدَدْتُ

"اور اللہ تعالیٰ ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے سرگردان رہیں" (يَمُدُّ مَدَّ الْجَيْشِ وَأَمَدَّهُ سے ہے جب لشکر کو بڑھا دے اور قوی کر دے

السَّوَّاجِ وَالْأَرْضُ إِذَا اسْتَصْلَحَتْهَا بِالزَّيْتِ وَالسَّمَادِ لَا مِنَ الْمَدْفِي الْعُمْرُ فَإِنَّهُ يُعَدِّي

اور اسی سے ہے ممدت السراج والارض جب آدی چراغ کو تیل سے اور زمین کو کھاد سے درست کر لے، يَمُدُّ مَدَّ الْعُمُرِ سے نہیں ہے کیونکہ وہ

بِالْإِلَامِ كَامِلِي لَهُ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيرٍ وَيَمُدُّهُمْ

متحدی بالام ہوتا ہے املی لہ کی طرح، ابن کثیر کی قرأت يَمُدُّهُمْ بھی اسی پر دلالت کرتی ہے،

تفسیر: اس عبارت میں لفظ يَمُدُّ کی تشریح بیان کی ہے دو احتمال تھے اول یہ کہ يَمُدُّ مَدَّ الْجَيْش سے ہو دوم یہ کہ مَدْفِي الْعُمُر سے ہو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے احتمال کو ترجیح دی ہے دوسرے احتمال کو کمزور بتایا کہ کہ مَدْفِي الْعُمُر سے نہیں کیونکہ وہ متحدی بالام ہوتا ہے متحدی بنفس نہیں ہوتا اور يَمُدُّهُمْ متعدی بنفس ہے لہذا یہ متعدی بنفس مَدَّ الْجَيْش سے ہی ہے، تو آیت کا معنی ہوا اللہ تعالیٰ منافقین کو زیادہ کر رہا ہے سرکشی میں، نیز ابن کثیر کی قرأت يَمُدُّهُمْ از افعال بھی اسی کی مؤید ہے جس کا معنی بڑھانا ہے اور ایک قرأت کا ایسا معنی کرنا کہ دوسری قرأت کے موافق ہو جائے نہایت مناسب ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک قرأت دوسری کی مقبر ہوتی ہے، اور موافقت مَدَّ الْجَيْش سے ماننے میں ہے لہذا مَدَّ الْجَيْش سے ہونا راجح ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا تَعَذَّرَ عَلَيْهِمْ إِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلَى ظَاهِرِهِ قَالُوا أَلَمَّا مَنَعَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى الطَّافَةَ

اور معتزلہ پر جب مشکل ہو گیا کلام کو اس کے ظاہر پر جاری کرنا تو انہوں نے کہا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی وہ مہربانیاں روک لیں

الَّتِي يَمْنَحُهَا الْمُؤْمِنِينَ وَخَذَلَهُمْ بِسَبَبِ كُفْرِهِمْ وَاصْطِرَافِهِمْ وَسَدَّهُمْ طَرِيقَ التَّوْفِيقِ عَلَى

جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور منافقین کو ان کے کفر اور اصرار کے سبب بے یار و مددگار چھوڑا اور ان کے نفوس پر توفیق کا راستہ بند کر دیا تو اس کے سبب

أَنْفُسِهِمْ فَتَزَايَدَتْ بِسَبَبِهِ قُلُوبُهُمْ رَيْنًا وَظُلْمَةً تَزَايَدَ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ انْشِرَاحًا وَنُورًا

ان کے دلوں میں اس طرح رنگ اور تاریکی بڑھ گئی جیسے مؤمنین کے دلوں میں انشراح بڑھ گیا

تشریح: چونکہ بعدہم فی طغیانہم بمعہون میں اللہ تعالیٰ کی طرف سرکشی میں ڈھیل دینے کی نسبت ہے اور سرکشی میں رہنے دینا معتزلہ کے نزدیک قبیح ہے اس لئے انہوں نے آیت کو ظاہر سے پھیر کر تاویل سے کام لینے کی کوشش کی ہے معتزلہ نے چار تو جہیں کیں ہیں عبارت طغیان میں پہلی توجیہ ذکر ہوئی کہ آیت میں مجاز ہے کہ منافقین کے کفر اور اصرار کے نتیجے میں ان کا دلی رنگ بڑھا تو اللہ تعالیٰ کے الطاف اور توفیق رک گئی تو رنگ اور سرکشی بڑھتی گئی تو کفر اور اصرار علی الکفر سبب ہوا الطاف الہی بندہ ہونے اور سلب توفیق کا، اور رنگ بڑھنا الطاف الہی کی بندش سے ہوا (تو اگرچہ اصل سبب کفر پر اصرار ہے مگر سبب قریب الطاف الہی کی بندش ہے اس لئے) سبب قریب ہونے کی وجہ سے اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مجاز ہو گئی تو حقیقۃً فعل منافقین سبب ہے اور منافقین قائل حقیقی اور اللہ تعالیٰ قائل مجازی ہوا تو اسناد الی اللہ اسناد الی سبب الاسباب ہو کر مجاز ہوئی،

أَوْ مَكَّنَ الشَّيْطَانُ مِنْ إِغْوَاءٍ هُمْ فَزَادَهُمْ طُغْيَانًا أُسْنِدَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِسْنَادَ الْفِعْلِ

یا اللہ تعالیٰ نے شیطان کو انہیں گمراہ کرنے کی طاقت دے دی تو شیطان نے ان کی سرکشی بڑھا دی، اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد ایسے ہوئی جیسے فعل کی

إِلَى الْمُسَبَّبِ مَجَازًا، وَأَضَافَ الطُّغْيَانَ إِلَيْهِمْ لِتَلَايُتُوهُمْ أَنَّ إِسْنَادَ الْفِعْلِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى

اسناد سبب کی طرف ہوتی ہے پھر سرکشی کی نسبت منافقین کی طرف کی تاکہ یہ وہم نہ رہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف فعل کی اسناد حقیقت پر محمول ہے، اور اس کی

الْحَقِيقَةِ وَمَصْدَاقُ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا أُسْنِدَ الْمَدَّ إِلَى الشَّيَاطِينِ أَطْلَقَ الْغَىَّ قَالَ وَإِخْوَانُهُمْ

تائید اس سے ہوتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے سرکشی بڑھانے کی نسبت شیطان کی طرف کی ہے تو غی (سرکشی) مطلق ذکر کی ہے کہ فرمایا "اور ان کے بھائی

يَمْدُونَهُمْ فِي الْغَىِّ

(شیاطین) ان کو سرکشی میں بڑھاتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں معتزلہ کی دوسری تاویل ذکر ہوئی ہے کہ سرکشی میں اضافہ کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجاز ہے کہ سرکشی بڑھنے کا سبب شیطان کا گمراہ کرنا ہے اور شیطان کو گمراہ کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ نے دی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سبب الاسباب ہونے کی وجہ سے ہے، دونوں تاویلوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہونے کو جو مجازی کہا ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ طغیانہم میں طغیان کی نسبت منافقین کی طرف کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ طغیان حقیقۃً منافقین کا اپنا فعل ہے، اور اس کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے سرکشی میں اضافہ کرنا شیاطین کی طرف منسوب کیا ہے یعنی آیت "وَإِخْوَانُهُمْ يَمْدُونَهُمْ فِي الْغَىِّ" میں بہر حال اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت مجازی ہے۔

وَقِيلَ أَصْلُهُ يَمْدُونَهُمْ بِمَعْنَى يُمْلِي لَهُمْ وَيَمْدُونَهُمْ أَعْمَارَهُمْ كَيَّ يَتَبَهُوْا وَيُطِيعُوْا فَمَا

اور کہا گیا کہ بعدہم کی اصل بعدلہم ہے یعنی ان کو مہلت دیتا ہے اور ان کی عمروں میں اضافہ کرتا ہے تاکہ متنبہ ہوں اور اطاعت کریں لیکن نہیں بڑھتے

اَزْدَادُوا اِلَّا طُغْيَانًا وَ عُمْهَا فُجِدَتْ اللّٰمُ وَ عُذَى الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰی

مگر سرکشی اور بے راہ روی میں، پھر لام حذف کیا گیا اور فعل کو بذاتہ متعدی کر دیا گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں واختار موسى قومه (میں من

وَ اخْتَارَ مُوسٰى قَوْمَهُ

قومہ تھامن حذف کر کے اختار متعدی بنفسہ کر دیا گیا)

تکثیر یح: یہاں معتزلہ کی تیسری تاویل ذکر ہوئی ہے کہ یمدھم میں حذف والا ایصال ہوا ہے یعنی دراصل فعل متعدی بہ لام تھا مگر لام حذف کر کے فعل کو متعدی بنفسہ کیا گیا ہے جیسے واختار موسى قومه میں حذف والا ایصال ہے کہ اصل میں واختار موسى من قومه ہے، اور یمدھم کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مہلت دی اور عمر بڑھائی مگر اللہ تعالیٰ کا مہلت دینا تو اس لئے تھا تا کہ دین و ایمان کی طرف لوٹیں مگر انہوں نے اس مہلت کو سرکشی میں اضافہ کیلئے استعمال کیا تو اللہ تعالیٰ کا مہلت دینا بندوں کی مصلحت کیلئے تھا لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت نہیں ہوتی۔

اَوْ التَّقْدِيرُ يَمْدُهُمْ اِسْتِصْلَاحًا وَهُمْ مَعَ ذٰلِكَ يَعْمَهُونَ فِی طُغْيَانِهِمْ

یا تقدیر عبارت ہے یمدھم استصلاحا اللہ تعالیٰ تو ان کو نیک بننے میں بڑھانا چاہتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی سرکشی میں سرگرداں ہیں

تکثیر یح: یہ معتزلہ کی چوتھی تاویل ہے کہ یمدھم اپنے معنی میں ہے لیکن کلمہ استصلاحا نیز محذوف ہے ان کو بڑھاتے ہیں نیک زندگی اختیار کرنے میں تو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی، مگر یہ دونوں تاویلیں کمزور ہیں اول اس لئے کہ محذوقات ماننے کا تکلف کرنا پڑ رہا ہے تقدیر لام اور یمدھون کے مبتداء کی تقدیر اور نیز کا حذف، دوم تنبیہ کی غرض سے عمر بڑھانا اور اطاعت و نیک کے اضافہ کا ارادہ منافقین کی حالت کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مہربانیاں ہیں جن کے وہ مستحق نہیں ہیں، نیز اللہ تعالیٰ کا اپنے ارادہ کو پورا نہ کر سکتا لازم آتا ہے،

وَ الطُّغْيَانُ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ كَلْفَيَانٍ وَلَقِيَانٍ تَجَاوَزُ الْحَدَّ فِي الْعُتُوِّ وَ الْغُلُوِّ فِي الْكُفْرِ وَ اَصْلُهُ

اور طُغْيَانُ ضم اور کسر کے ساتھ ہے جیسے لَقِيَانٍ اور لَقِيَانٍ ہے طغیان بمعنی سرکشی اور کفر میں غلو کے اندر حد سے تجاوز کرنا ہے اس کا اصل معنی چیز کا اپنی

تَجَاوَزُ الشَّيْءَ عَنْ مَكَانِهِ قَالَ تَعَالٰی اِنَّا لَمَّا طَغٰی الْمَآءُ حَمَلْنَاكُمْ ۚ وَالْعَمَّةُ فِي الْبَصِيرَةِ

جگہ سے تجاوز کرنا (ہلنا) اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ہم نے جب پانی حد سے نکل گیا تم کو سوار کیا“ اور عَمَّة سے مراد بصیرت میں اندھا پن ہے جیسے عَمٰی آنکھ کا

كَالْعَمٰی فِي الْبَصْرِ وَهُوَ التَّحْيِرُ فِي الْأَمْرِ يُقَالُ رَجُلٌ عَامٍ وَعَمَةٍ وَارْضٌ عَمَّاءُ

اندھا پن ہے اور عَمَّة کا اصل معنی کسی معاملہ میں حیران ہونا کہتے ہیں رجل عامہ وعَمَّة حیران آدمی، اور ارض عمماء وہ زمین جس کی علامات نہ

لَا مَنَارَ بِهَا قَالَ : اَعْمٰی الْهُدٰی بِالْجَاهِلِيْنَ الْعَمَّةُ

ہوں شاعر کہتا ہے: ہدایت نے بصیرت کے اندھے جہلاء کو اندھا کر دیا،

تکثیر یح: اس عبارت میں طغیان اور یعمہون کی معنوی وضاحت کی ہے جو عبارت کے ترجمہ سے واضح ہے۔

أَلَا إِنَّكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى، اخْتَارُوا هَاعَلَيْهِ وَاسْتَبَدُّوْهَا بِهِ وَأَصْلُهُ بَذْلُ الثَّمَنِ

”یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلہ میں گمراہی خریدی“ یعنی ہدایت پر گمراہی کو اختیار کیا، اشتراء کا اصل معنی اعیان میں سے جو مطلوب ہو اس

لِتَحْصِيلِ مَا يُطْلَبُ مِنَ الْأَعْيَانِ فَإِنْ كَانَ أَحَدُ الْعَوَظِيِّينَ نَاضِطًا تَعَيَّنَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُطْلَبُ

کو حاصل کرنے کیلئے قیمت خرچ کرنا، پھر اگر دو عوضوں میں سے ایک نقد ہے تو وہی اس اعتبار سے کہ وہ لذائذ مطلوب نہیں ہوتا قیمت بننا متعین ہے

لِعَيْنِهِ أَنْ يَكُونَ ثَمَنًا وَبَذْلُهُ إِشْتِرَاءٌ وَالْأَفَاقِيُّ الْعَوَظِيُّ تَصَوُّرُكَ بِصُورَةِ الثَّمَنِ فَبَاذِلُهُ

اور اس کو خرچ کرنا اشتراء ہے، ورنہ دو عوضوں میں سے جوئی کو بھی قیمت تصور کر لو اس کا خرچ کرنے والا مشتری ہے اور لینے والا بائع ہے

مُشْتَرٍ وَاحِدُهُ بَائِعٌ فَلِذَاكَ عُذَّتِ الْكَلِمَتَانِ مِنَ الْأَضْدَادِ

اسی لئے بیچ و شراء دونوں کلموں کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں ذکر فرمائیں اشتراء کا معنی، ثمن و بیع اور مشتری اور بائع کون ہے؟ فرماتے ہیں کہ اشتراء کا حقیقی معنی کسی عین مطلوب کو قیمت کے ذریعہ حاصل کرنا، اور مراد ہی معنی ایک شے کی جگہ دوسری شے کو اختیار کرنا۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ ثمن اور بیع اور بائع و مشتری کی حقیقت کیا ہے؟ فرمایا ثمن جس طرف بھی ہو اس کو دینے والا مشتری اور لینے والا بائع ہے اور ثمن خرچ کرنا اشتراء ہے، اور عوضین میں سے جو ایک بھی نقدی ہو مثلاً درہم یا دینار یا آج کے دور میں روپے وہ ثمن ہوگا دوسرا عوض بیع ہوگا کیونکہ درحقیقت ثمن وہ ہوتا ہے جو خود مطلوب نہیں ہوتا اس کا بدل مطلوب ہوتا ہے، اور اگر عوضین میں سے ایک بھی نقدی نہ ہو مثلاً ایک طرف گندم اور دوسری طرف ہو وغیرہ ہو تو جس کو بھی ثمن سمجھو اس کے مقابلہ کا دوسرا بیع کہلائے گا، مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں چونکہ جس صورت میں عوضین میں سے کوئی بھی نقدی نہ ہو وہاں کوئی ایک ثمن متعین نہیں اسی لئے بالخصوص وہاں بیع و شراء متضاد کلمے ہیں بائع و مشتری متعین نہیں۔

ثُمَّ اسْتَعِيرَ لِلْإِعْرَاضِ عَمَّا فِي يَدِهِ مُحْصِلًا بِهِ غَيْرُهُ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْمَعَالِي أَوْ

پھر اشتراء بطور استعارہ استعمال کیا گیا اس سے اعراض کرتے ہوئے جو باتھ میں ہو اس کے غیر کو حاصل کرنے کیلئے چاہے وہ غیر معانی میں سے ہو یا اعیان

الْأَعْيَانِ وَمِنْهُ

میں سے ہوا سی سے شاعر کے ان شعروں میں ہے کہ

أَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَأْسًا أَزْعَرَا وَ بِالشَّيَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرُورَا

(اے میری بیوی) تو نے پورے اور گھنے بالوں کے عوض میں چند لا

و بِالطَّوِيلِ الْعُمَرِ عُمَرَا جَيِّدُرَا كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا

اور لمبی عمر کے عوض تھوڑی عمر لے لی جیسے معاملہ کیا مسلمان نے جب نصرا بیت اختیار کیا،

تشریح: یہاں اشتراء کا مجازی معنی ذکر فرمایا ہے کہ حقیقی معنی تو ہوا قیمتی چیز خرچ کر کے مطلوب عین حاصل کرنا اور مجازاً اشتراء اپنے

قبضہ میں موجود چیز خواہ ذی قیمت ہو یا نہ اور ایمان میں سے ہو یا معافی میں سے اس سے منہ پھیر کر اس کی جگہ دوسری چیز حاصل کرنا تو مجازی معنی ہوا مطلق مقبوضہ سے اعراض اور دوسری شے کی تحصیل، مصنف رحمہ اللہ نے جو اشعار ذکر کئے ان میں آخر میں اشتراء ذکر ہوا جس میں مسلمان ہونے کی جگہ نصرائیت اختیار کرنا جو غیر ایمان میں سے ہے ذکر ہوا ہے۔

شارحین نے ذکر کیا کہ یہاں شعر میں ”المسلم“ سے خاص مسلم مراد ہے یعنی غسانی بادشاہ جبلہ بن صفوان جو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں مسلمان ہوا اور حج کیلئے کعبہ شریف آیا دوران طواف اس کے تہبند پر کسی کا پاؤں پڑا تو اس نے اس کو زور سے طمانچہ مارا وہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ مجھے قصاص دلائیں تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جبلہ سے کہا کہ اس کو طمانچہ مارنے دو یا معاف کراؤ، اس نے کہا میں بادشاہ اور یہ عام آدمی ہو کر مجھے طمانچہ مارے گا؟ فرمایا اسلامی عدالت میں سب برابر ہیں اس نے کہا اچھا مجھے مہلت دیں تو اسی مہلت کے وقت میں بھاگ گیا اور روم پہنچ کر پھر نصرائی ہو گیا، ان تکفروالان اللہ جلی عنکم۔

ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَاسْتُعْمِلَ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْءِ طَمَعًا فِي غَيْرِهِ

پھر اس میں وسعت کی گئی اور ایک شے میں لالچ کرتے ہوئے دوسری شے سے بے رغبتی کرنے کیلئے استعمال کیا گیا،

تفسیر: اس عبارت میں اشتراء کا ایک اور معنی مجازی بیان کیا، مقل کے مجازی معنی میں یہ تھا کہ اپنے قبضہ میں موجود چیز سے اعراض کرنا اور غیر کو حاصل کرنا، اور اس معنی میں عموم ہے کہ ایک چیز کے شوق میں دوسری کسی بھی شے سے اعراض کرنا چاہے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

وَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ أَخْلَوْا بِالْهُدَى الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ بِالْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

آیت کا معنی یہ ہے کہ منافقین نے اس ہدایت کو ضائع کیا جو ان کیلئے اللہ تعالیٰ نے وہ فطرت بنائی تھی جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا وہ گمراہی حاصل

مُخْصِلَيْنِ الضَّلَالَةَ الَّتِي ذَهَبُوا إِلَيْهَا أَوْ اخْتَارُوا الضَّلَالَةَ وَاسْتَحَبُّوها عَلَى الْهُدَى

کرتے ہوئے جس کی طرف گئے ہیں، یا معنی ہے کہ گمراہی اختیار کی اور ہدایت کے مقابلہ میں اس کو پسند کیا،

تفسیر: اس عبارت میں مجازی معنی آیت میں فٹ کئے ہیں جس سے اس سوال کا جواب بھی ہو گیا کہ منافقین و کفار کے پاس ہدایت موجود ہی نہ تھی جس کے عوض میں گمراہی کو اختیار کیا ہو تو ان کے متعلق یہ خبر کیسے دی گئی؟ تو قاضی صاحب رحمہ اللہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب یہ مجازی معنی لئے جائیں تو یہ اشکال نہیں رہے گا کہ اشتراء کے پہلے مجازی معنی لیں تو پھر وہ ہدایت جو ان کے قبضہ میں تھی وہ ہدایت ہے جو اللہ تعالیٰ نے فطرتی طور پر ہر پیدا ہونے والے میں رکھی ہے اور وہ منافقین و کفار میں بھی رکھی تھی مگر انہوں نے گمراہی اختیار کی، اور دوسرے معنی لیں تو مراد ہدایت کے مقابلہ میں گمراہی کو ترجیح دینا ہے اس میں ہدایت قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ، تَرْشِيحٌ لِلْمَجَازِ، لَمَّا اسْتُعْمِلَ الْاِشْتِرَاءُ فِي مُعَامَلَتِهِمْ اتَّبَعَهُ بِمَا

”پس نہ نفع اٹھایا ان کی تجارت نے“ یہ ترشح مجازی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کے معاملہ میں لفظ اشتراء استعمال فرمائے تو اس کے بعد ان

يُشَاكِكُهُ تَمَثِيلًا لِّخَسَارِهِمْ وَنَحْوُهُ

کے خسارے کو تشبیہ دینے کیلئے اشتراء کے مناسب کولائے، اسی کے مثل شعر ہے:

وَلَمَّا رَأَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنٌ دَايَةً وَعَشَشَ فِي وَكْرِيهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي

اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ سیاہ کوے پر غالب آئی اور اس کے دونوں گھونسلوں میں اتر گئی تو اس کیلئے میرا دل بے چین ہو گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ منافقین و کفار کے ایمان کی جگہ کفر اختیار کئے رکھنے کو تجارت اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے آخرت کے بد انجام کو خسارہ فرمانے میں ترشح مجاز ہے ترشح مجاز لغوی کو ترشح استعارہ بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ مجاز جب قرینہ کے ساتھ ملکر تام ہو جائے اس کے ساتھ ایسی صفت ذکر ہو جو معنی حقیقی سے مناسبت رکھتی ہو یہاں آیت میں چونکہ اولاً ہدایت کی جگہ گمراہی اختیار کرنے کیلئے لفظ اشتراء مجاز استعمال ہوا تو اب اس کے بعد ان کے خسارے کو ظاہر کرنے کیلئے بطور تمثیل وہ چیزیں لائی گئیں جو اشتراء کے معنی حقیقی کے مناسب تھیں یعنی ربح اور تجارت اور تجارت کا صحیح طریقہ اختیار نہ کر سکرنا جو "و ما کانوا مہتدین" میں ذکر ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جیسے آیت میں ترشح مجاز ہے ایسے ہی ان اشعار میں ترشح مجاز ہے:

لَمَّا رَأَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنٌ دَايَةً وَ عَشَشَ فِي وَكْرِيهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي

پہلے مصرع میں گدھ سے مراد بڑھا پاپا ہے اور سیاہ کوے سے مراد سیاہ بال ہیں بڑھا پپے کو گدھ سے اور سیاہ بالوں کو کوے سے تشبیہ دی ہے۔ کہتے ہیں کہ کوے کے دو گھونسلے ہوتے ہیں ایک سردی کے موسم کیلئے دوسرا گرمی کے موسم کیلئے مراد انسان کی داڑھی اور سر کے بال ہیں یعنی بڑھا پپے نے سر اور داڑھی دونوں کے بالوں کو سفید کر دیا بڑھا پپے کو گدھ سے اور سیاہ بالوں کو سیاہ کوے سے اور داڑھی اور سر کے بالوں کو گھونسلے سے تشبیہ دی ہے تو چونکہ گدھ اور کوے کا ذکر بطور مجاز کیا تو اس کے بعد اس کے مناسب گھونسلوں کا ذکر کیا، یہ بھی ترشح مجاز ہوا۔

رَ التِّجَارَةُ طَلَبُ الرَّبْحِ بِالتَّبَيُّعِ وَالشِّرَاءِ، وَالرَّبْحُ الْفَضْلُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ وَلِذَا لِكَ سُمِّيَ

اور تجارت خرید و فروخت کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کی کوشش ہے، اور ربح اصل مال پر زیادتی ہے اسی لئے نفع کا نام شفع بھی رکھا گیا (شف بمعنی زیادتی)

شِفَاً وَ إِسْنَادُهُ إِلَى التِّجَارَةِ وَهُوَ لَا رَبَّابَهَا عَلَى الْإِتْسَاعِ لَتَلْبُسِهَا بِالْفَاعِلِ أَوْ لِمَشَابَهَتِهِ إِثَابُهُ

اور ربح کی نسبت تجارت کی طرف باوجودیکہ وہ تاجروں کیلئے ہوتا ہے بطور مجاز کے ہے کیونکہ تجارت فاعل کے ساتھ متصل ہوتی ہے یا وہ اس حیثیت سے

مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا سَبَبُ الرَّبْحِ وَالْخُسْرَانِ

فاعل کے ساتھ مشابہ ہے کہ وہ نفع اور خسارہ کا سبب ہے

تشریح: باقی بات ترجمہ سے واضح ہے، آخر میں یہ ذکر ہے کہ نفع حاصل کرنا نہ کرنا تو تاجروں کیلئے ہوتا ہے تجارت کو حاصل نہیں ہوتا تو یہاں نفع حاصل نہ کرنے کی نسبت تجارت کی طرف کیوں ہے تاجروں کی طرف کیوں نہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس نسبت کو مجاز قرار دیکر وجہ یہ بیان کی کہ تجارت کو تاجر کے ساتھ تلبس یعنی تعلق ہے کیونکہ تجارت تاجر کا فعل ہے اور فعل کو فاعل کے ساتھ تعلق

ہوتا ہے اس تعلق کی وجہ سے تاجر کے بجائے تجارت کی طرف نسبت ہے یا تجارت کو تاجر کے ساتھ مشابہت ہے اس لئے تجارت کی طرف نسبت کر دی گئی وجہ مشابہت یہ ہے کہ ربح میں جیسے تاجر کا دخل ہے ایسے تجارت کا بھی دخل ہے اور چونکہ تجارت غیر ماحولہ ہے اور غیر ماحولہ کی طرف اسناد مجاز ہے اس لئے اس کی طرف اسناد کو مجاز کہا۔

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ، لَطَرُوقِ التِّجَارَةِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا سَلَامَةً رَأْسِ الْمَالِ وَالرَّيْبِ، وَ

”اور وہ گمراہ نہ ہوئے“ یعنی تجارت کی راہ، اس لئے کہ تجارت سے مقصود اصل مال کی سلامتی اور نفع ہے اور

هَؤُلَاءِ قَدْ أَضَاعُوا الطَّلَبَتَيْنِ لِأَنَّ رَأْسَ مَالِهِمْ كَانَ الْفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ وَالْعَقْلَ الصِّرْفَ فَلَمَّا

ان لوگوں نے وہ مطلوب ضائع کئے کیونکہ ان کا رأس المال فطرتِ سلیمہ اور عقلِ خالص تھی تو جب انہوں نے گمراہی والے

اعْتَقَدُوا هَذِهِ الضَّلَالَاتِ بَطُلَ اسْتِعْدَادُهُمْ وَاخْتَلَّ عَقْلُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ رَأْسُ مَالٍ

اعتقادات اپنائے ان کی استعداد ضائع ہو گئی اور عقل خراب ہو گئی اور ان کے پاس وہ رأس المال ہی نہ رہا جس کے ذریعہ وہ حق پانے

يَتَوَسَّلُونَ بِهِ إِلَى ذِكْرِ الْحَقِّ وَنَيْلِ الْكَمَالِ فَبَقُوا خَاسِرِينَ آيِسِينَ عَنِ الرَّيْبِ

اور کمال حاصل کرنے تک پہنچنے تو خسارے والے ہو کر اور نفع سے مایوس ہو کر اصل مال کو بھی گم کرنے والے

فَاقِدِينَ لِلْأَصْلِ

ہو کر رہ گئے۔

تفسیر ریح: سوال ہوا کہ منافقین و کفار کا ہدایت نہ پانا ”اولئك الذين اشعروا الضلالة بالهدى“ میں ذکر ہو گیا تو پھر ”وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ“ میں اس کا دوبارہ ذکر تکرار ہے جو فصاحت کے خلاف ہے۔ جواب: یہ ہے کہ پہلے ہدایت سے ہدایت دینی مراد تھی اور اب ہدایت سے تجارت کے راستہ کی ہدایت نہ پانا ذکر ہے اس لئے تکرار نہیں ہے۔

فان المقصود: سے تجارت کے راستہ کی ہدایت نہ پانے کی وضاحت ذکر ہے کہ چونکہ تاجروں کا تجارت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اصل مال بھی محفوظ رہے اور نفع بھی حاصل ہو اگر نفع تو حاصل نہ ہو مگر مال محفوظ رہے تو تجارت بے فائدہ ہے اور اگر نہ نفع حاصل ہونہ اصل مال باقی بچے تو اس سے بڑھ کر خسارہ نہیں ہے اور ایسے شخص نے تجارت کا طریقہ اور راستہ نہ پایا منافقین و کفار کا حال اسی خسارے والے تاجر کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فطرتِ سلیمہ اور عقلِ صحیح عطا فرمایا اور انہوں نے گمراہی کے راستے اختیار کر کے دلوں کو ضائع کیا حالانکہ ان دو چیزوں کے ذریعہ حق کی پہچان اور فضائل کی تحصیل ہوتی ہے اس لئے وہ لوگ ناکامی و نامرادی اور مایوسی کے سوا کچھ حاصل نہ کریں گے۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا، لَمَّا جَاءَ بِحَقِيقَةٍ جَالِهِمْ عَقَبَهَا يَضْرِبُ الْمِثْلَ زِيَادَةً فِي

”ان کی مثال اس شخص کے حال کی طرح ہے جس نے آگ جلائی“ جب ان کی حقیقت حال ذکر کی تو اس کے پیچھے وضاحت و تقریر

التَّوَضُّيْحُ وَالتَّقْرِيرُ فَإِنَّهُ أَوْقَعَ فِي الْقَلْبِ وَأَقْمَعَ لِلْخَصْمِ الْأَلَدِ لِأَنَّهُ يُرِيدُكَ الْمُتَخِيلُ

زیادہ کرنے کیلئے مثال بیان کی کیونکہ مثال دل میں زیادہ بٹھکتی ہے اور محکمہ الوجہات کے دعویٰ کی بنیاد کھینچتی ہے کیونکہ مثال آپ کو خیالی بات کو محقق

مُحَقَّقًا وَالْمَعْقُولَ مُحَسُّوسًا وَلَا مَرَمًا أَكْثَرَ اللَّهُ فِي كُتُبِهِ الْأَمْثَالَ وَفَشَتْ فِي كَلَامِ الْأَنْبِيَاءِ

اور معقول کو محسوس دکھاتی ہے اور کئی اغراض کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں کثرت سے مثالیں بیان کیں اور انبیاء علیہم السلام اور دانائوں کے کلام

وَالْحُكَمَاءِ

میں مثالیں عام ہوتی ہیں

تشریح: اس عبارت میں مثلہم کا ماقبل سے ربط بیان کیا ہے کہ ماقبل میں منافقین کفار کی حقیقت حال بیان ہوئی اب اللہ تعالیٰ نے ان کے حال کو زیادہ واضح کرنے کیلئے مثال بیان فرمائی ہے مثال میں دو فائدے ہوتے ہیں اول: یہ کہ مثال بات کو بدل میں زیادہ دکھاتی ہے، دوم مثال سے فریق مخالف کے دعویٰ کا رد بہت خوب ہوتا ہے کیونکہ جس بات کی مثال دی جا رہی ہے وہ بات مثال سے پہلے غفل (ذہن) اور عقل میں تھی مثال سے وہ غفل سے نکل کر سامنے موجود کی طرح اور عقل سے نکل کر دکھائی دینے والی بن جاتی ہے، ایسے قسم کے کئی اغراض کیلئے اللہ تعالیٰ کی کتابوں اور انبیاء علیہم السلام اور دانائوں کی کلام میں مثالیں بکثرت ذکر ہوئی ہیں۔

وَالْمِثْلُ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى النِّظِيرِ يُقَالُ مِثْلٌ وَمِثْلٌ وَمِثْلٌ كَشِبِهِ وَشِبِهِ وَشِبِهِ، ثُمَّ قِيلَ

اور مثل اصل میں بمعنی نظیر (دوسری چیز سے ملتی جلتی چیز) ہے مثل اور مثل اور مثل اور شبہ اور شبہ اور شبہ کے ہم وزن بولا جاتا ہے، پھر مثل اس

لِلْقَوْلِ السَّائِرِ الْمِثْلُ مَضْرُوبَةٌ بِمُورَدِهِ وَلَا يَضْرِبُ إِلَّا مَا فِيهِ غَرَابَةٌ وَلِذَا لِكَ حُوفُظَ عَلَيْهِ

مشہور کلام کو کہا جاتا ہے جس کے ورود کے موقع کے ساتھ فی الحال استعمال کے موقع کو تشبیہ دینے کیلئے بولا جائے، اور مثل اسی میں بیان ہوئی ہے جس میں

بِإِنِّ التَّغْيِيرُ ثُمَّ اسْتُعِيرَ لِكُلِّ حَالٍ أَوْ قِصَّةٍ أَوْ صِفَةٍ لَهَا شَأْنٌ وَفِيهَا غَرَابَةٌ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى مِثْلُ

غراب (عذرت) ہو، اسی لئے مثل کو تہدیلی سے محفوظ کیا جاتا ہے، پھر ایسے ہر حال اور واقعہ اور صفت کیلئے مجاز استعمال ہوتی ہے جس کی خاص شان ہو اور

الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى وَالْمَعْنَى خَالَتُهُمُ الْعَجَبَةُ

اس میں غرابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”مثل اس جنت کی جس کا وعدہ متقین سے کیا گیا“ اور فرمان ہے ”اللہ تعالیٰ کیلئے اور عجیب شان ہے“ آیت کا معنی

الشَّانُ كَحَالٍ مَنْ اسْتَوْقَدَ نَارًا

یہ ہے کہ ان کا قابل تعجب حال اس کے حال جیسا ہے جس نے آگ جلائی۔

تشریح: اس عبارت میں مثل کی لغوی اصطلاحی وضاحت اور فائدے بیان کئے ہیں مثل کا معنی ہے نظیر، نظیر کسی شے کے مشابہ چیز کو کہتے ہیں، اس معنی میں تین طرح پڑھا جاتا ہے مِثْلٌ مِثْلٌ مِثْلٌ معنی ایک ہی ہے جیسے شبہ شبہ شبہ تین طرح ہے اور بمعنی مشابہ ہے، اصطلاح میں مثل یہ ہے کہ جو کلام کسی خاص موقع میں استعمال ہوئی ہے اس خاص موقع کے ساتھ حال میں استعمال کے موقع کو تشبیہ دینے کیلئے وہی کلام استعمال کرنا، (اس کلام کے اول استعمال کے موقع کو مورد اور فی الحال استعمال کے موقع کو مضرب کہتے ہیں) جیسے رَمِيَتْ مِنْ غَيْرِ دَامَ، نابط شراً، وغیرہ بکثرت مثالیں ہیں، اور مثل ایسے موقع میں استعمال ہوتی ہے جہاں عذرت اور خاص انجوبہ والا موقع ہو اسی لئے مورد کے وقت کے الفاظ کو تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں مثل کا

مجازی طور پر استعمال ہر اس حال اور واقعہ اور صفت کیلئے ہوتا ہے جس کی خاص شان ہو اور عجیب و غریب ہو۔ آیت میں مثلہم مکمل الہی استوقد لہا کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حالت ایسے قابل تعجب ہے جیسے اس شخص کی جس نے آگ جلائی مگر روشن ہونے کے بعد سب ختم ہو گئی اور جلانے والا اندھیرے میں رہ گیا۔

وَالَّذِي بِمَعْنَى الَّذِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَخَضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا إِنَّ جُعِلَ مَرْجِعَ الضَّمِيرِ

اور الہی الذین کے معنی میں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وخصتم کالذی خاضوا" میں ہے اگر اس کو "نورہم" کی ضمیر

فِي بُنُورِهِمْ وَإِنَّمَا جَارَ ذَلِكَ وَلَمْ يَجْزَوْضِعَ الْقَائِمِ مَوْضِعَ الْقَائِمِينَ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ

کا مرجع ٹھہرایا جائے اور یہ تو جائز ہے مگر القائمین کی جگہ القائم جائز نہیں ہے کیونکہ الہی مقصود بالوصف نہیں ہے بلکہ وہ جملہ مقصود ہے

بِالْوَصْفِ بَلِ الْمَقْصُودُ الْجُمْلَةُ الَّتِي هِيَ صِلَتُهُ وَهُوَ وَصْلَةٌ إِلَى وَصْفِ الْمَعْرِفَةِ بِهَا وَلِأَنَّهُ

جو اس کا صلہ ہے الہی تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ کے موصوف بنے کا ذریعہ ہے اور اس لئے بھی کہ الہی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کے جزء

لَيْسَ بِاسْمِ تَامٍ بَلْ هُوَ كَالْجُزْءِ مِنْهُ فَحَقُّهُ أَنْ لَا يُجْمَعَ كَمَا لَا يُجْمَعُ أَخَوَاتُهَا وَيَسْتَوِي فِيهِ

کے ہنوز ہے تو اس کا حق یہ ہے کہ اس کو جمع نہ لایا جائے جیسے اس کے ہم مثل دوسرے اسماء موصولہ کو جمع نہیں لایا جاتا، اور اس میں

الْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ، وَلَيْسَ الَّذِينَ جَمْعُهُ الْمُصَحَّحُ بَلْ ذُو زِيَادَةٍ زِيدَتْ لِرِزَادَةِ الْمَعْنَى

واحد و جمع برابر ہیں، اور الذین الہی کی جمع سالم نہیں ہے بلکہ معنی کی زیادتی پیدا کرنے کیلئے زیادتی رکھنے والا ہے اسی لئے تو تسبیح گفت

وَلِذَلِكَ جَاءَ بِالنِّبَاءِ أَبْدَأَ عَلَى اللِّغَةِ الْفَصِيحَةِ الَّتِي عَلَيْهَا التَّنْزِيلُ وَلِكُونِهِ مُسْتَطَالاً بِصِلَتِهِ

پر جس پر قرآن مجید نازل ہوا ہمیشہ یا نہ کے ساتھ آیا ہے، نیز اس لئے کہ اپنے صلہ کے ساتھ مکرر طویل ہو گیا تخفیف کا مستحق ہوا ہے اسی وجہ سے اس کی تخفیف میں

إِسْتَحَقَّ التَّخْفِيفَ وَلِذَلِكَ بُولِغَ فِيهِ فَحُذِفَ يَاءُ هُ ثُمَّ كُسِرَتْ ثُمَّ اقْتَصِرَ عَلَى اللَّامِ فِي

مبالغہ کیا گیا اور اسم فاعل و اسم مفعول میں الہی کی یاء پھر کسرہ حذف کر کے الف امام پر اکتفاء کیا گیا ہے، یا الہی سے مستوقدین کی ضمیر

أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ وَالْمَفْعُولِينَ أَوْ قَصِدَ بِهِ جِنْسُ الْمُسْتَوْقِدِينَ أَوِ الْفَوْجِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ

مراد لینے کا ارادہ کیا گیا ہے یا جماعت مستوقدہ مراد ہے

تکثیر یخ: یہ عبارت سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ آیت کے اگلے حصہ میں "فلما اضاءت ماحولہ شرط اور" ذہب

اللہ بنورہم" جزاء ہے اور شرط کے شروع کا فاء وال ہے کہ اس کا ماقبل سے ربط ہے اور ماقبل میں "الذی استوقد ناراً" ہے تو

الہی اسم موصول مفرد ہے "ماحولہ" میں ضمیر مضاف الیہ مفرد کا مرجع بھی الہی ہے اور "بنورہم" میں ضمیر جمع مضاف الیہ کا مرجع

بھی اگر الہی ہے تو بنورہم کی ضمیر راجع جمع اور مرجع الہی مفرد ہے راجع و مرجع میں مطابقت نہیں ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی کئی توجیہات کی ہیں ① الذی الذین جمع کے معنی میں ہے جیسے خصتم کالذی خاضوا میں

الذی بمعنی الذین ہے۔

اس پر سوال ہوا کہ جب اللہ کی جگہ اللہ استعمال ہوتا ہے تو القائمین کی جگہ القائم بھی استعمال ہونا چاہیے حالانکہ القائم القائمین کی جگہ استعمال نہیں ہو سکتا؟

جواب یہ ہے کہ القائم اور اللہ میں تین طرح فرق ہے ① یہ کہ اللہ مقصود بالوصف نہیں ہوتا اس کا صلہ مقصود بالوصف ہوتا ہے ما جاء لی الرجل اللہی ہو عالم میں مقصود بالوصف ہو عالم کو الرجل کی صفت بنانا ہے کہ ہو عالم جملہ ہونے کی وجہ سے کرہ تھا اللہی نے معرفہ بنا کر الرجل معرفہ کی صفت بنانا صحیح بنا دیا جبکہ جاء ننی الرجل القائم میں القائم ہی مقصود بالوصف ہے ② اللہی اسم تام نہیں ہے بلکہ صلہ کے ساتھ ملکر تام بنتا ہے جبکہ القائم اسم تام ہے اور اسم غیر تام کی جمع نہیں آسکتی اسم تام کی جمع آتی ہے اس لئے اللہی کی جمع نہیں اور القائم کی جمع ہے۔ ③ اللہی اپنے صلہ کے ساتھ ملکر لبا ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا صلہ جملہ ہوتا ہے تو وہ مقتضی تخفیف ہوا تو یاء بھی اور ذال کا کسرہ بھی حذف کر کے اسم قاعل واسم مفعول میں صرف الف لام کو باقی رکھا گیا جبکہ القائمین میں طول نہیں تو اس میں تخفیف بھی نہیں کی گئی لہذا دونوں کا حکم ایک نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے جو دوسرا فرق بیان کیا کہ اللہی کی جمع نہیں آتی اور القائم کی جمع آتی ہے اس پر سوال ہوا کہ اللہی کی جمع بھی آتی ہے یعنی اللہین تو یہ فرق کرنا درست نہیں ہے، مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اللہین اللہی کی جمع نہیں اگر اللہی کی جمع ہوتا تو حالت رفع میں الذون آتا جیسے حالت رفع میں القائمون آتا ہے چونکہ اللہی اسم جنس ہے جو کثرت و کمالات پر دلالت کرتا ہے تو اللہین کے آخر میں یا نون بڑھا کر کثرت تعداد کے معنی پر دلالت کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

④ دوسری توجیہ یہ ہے کہ اللہی اسم جنس ہے اور مراد جنس مستوقدہ ہے کوئی خاص شخص مراد نہیں اور جنس قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہوتی ہے تو اس کے معنی قلیل کا لحاظ کرتے ہوئے حوالہ کی ضمیر مفرد لائی گئی اور معنی کثیر کا لحاظ کرتے ہوئے نورہم میں ضمیر جمع لائی گئی ہے۔

⑤ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اللہی سے پہلے لفظ الفوج حذف ہے ای کمثل الفوج اللہی استوقد اور لفظ فوج لفظ مفرد اور معنی جمع ہے تو حوالہ میں لفظ کا لحاظ کر کے ضمیر مفرد لائی گئی اور نورہم کی ضمیر معنی کا لحاظ کر کے جمع لائی گئی ہے۔

وَالْإِسْتِيقَادُ طَلَبُ الْوُقُودِ وَالسَّعْيُ فِي تَحْصِيلِهِ وَهُوَ سَطْوُ النَّارِ وَارْتِفَاعُ لَهَبِهَا وَ

استیقاد و قود یعنی آگ دھکنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور قود آگ کا اشتباہ ہے اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا، نار کا اشتقاق

إِشْتِقَاقُ النَّارِ مِنْ نَارٍ يَنْوَرُ نَوْرًا إِذَا نَفَرًا فِيهَا حَرَكَةٌ وَاضْطِرَابًا

نار بنور نوراً سے ہے جب کوئی چیز بھاگے کیونکہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہوتی ہے

تشریح: اس عبارت میں استوقد اور نار کی وضاحت ہے، استوقد از استفعال ہے استفعال کی سین تاہ طلب فعل کیلئے ہوتی ہے تو استیقاد کا معنی قود چاہنا، قود حاصل کرنے کی کوشش کرنا، قود بمعنی آگ بڑھنا اس کے شعلے بلند ہونا۔

نار: از نصر نار بنور نوراً سے بمعنی متحرک ہونا آگ کو نار بھی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرکت و اضطراب ہوتی ہے۔

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ، أَيِ النَّارِ مَا حَوْلَ الْمُسْتَوْقِدِ إِنْ جَعَلَتْهَا مُتَعَدِّيَةً وَ إِلَّا أَمْكَنَ أَنْ

”بہر جب اس آگ نے اس جلانے والے کے آس پاس کی چیزوں کو روشن کر دیا“ یہ معنی تب ہے جب تو اضاءت کو متعدی بنائے، ورنہ ممکن ہے کہ

تَكُونُ مُسْنِدَةً إِلَى مَاءٍ وَالتَّانِيثُ لِأَنَّ مَحْوَلَهُ أَشْيَاءٌ وَأَمَا كُنْ أَوْ إِلَى ضَمِيرِ النَّارِ وَمَا

اضاءت ما کی طرف مسند ہو، اور اضاءت کا مؤنث ہونا اس لئے ہے کہ جلانے والے کے آس پاس کئی چیزیں اور جگہیں ہیں، یا اضاءت مسند ہے

مَوْصُولَةٌ فِي مَعْنَى الْأَمْكِنَةِ نَصَبٌ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَوْ مَزِيدَةٌ وَحَوْلَهُ ظَرْفٌ وَتَالِيفُ الْحَوْلِ

نار کی ضمیر کی طرف اور ما موصولہ ہے بمعنی امکانہ کے بناء برظرفیت منصوب ہے، یا ما زائدہ ہے اور حولہ ظرف ہے اور حول کی ترکیب کلماتی دوران

لِلدُّورَانِ وَقِيلَ لِلْعَامِ حَوْلٌ لِأَنَّهُ يَدُورُ

(گھومنے) کے معنی کے لیے ہے سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گھومتا ہے۔

تکثیر صرح: اس عبارت میں کئی باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) اضاءت فعل میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعدی ہو (بمعنی روشن کرنا) اس صورت میں ضمیر قائل نار کی طرف راجع ہے اور ماحولہ مفعول یہ ہے اور ماحولہ کی ما موصولہ ہے یا موصوفہ، موصولہ ہو تو حولہ تابعہ کا ظرف مکان ہو کر ماکا ملہ ہے، اور اگر ما موصوفہ ہو تو حولہ اشیاء واما کن کے معنی میں ہو کر تابعہ کا ظرف ہو کر ماکا صفت ہوگی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضاءت لازم ہو (روشن ہونا) اس صورت میں ماحولہ قائل ہوگا اور ماحولہ کی ما موصوفہ یا موصولہ ہونے کا ذکر اور ترکیب بیان ہوگئی ہے،

سوال: اضاءت مؤنث کا صیغہ ہے اس کا قائل مانہ کرے تو فعل و فاعل میں مطابقت نہیں ہے؟

جواب: ما میں دو پہلو ہیں لفظی اور معنوی، لفظاً نہ کر اور معنا مؤنث ہے کیونکہ مراد ما سے اشیاء واما کن ہیں اور وہ متعدد ہونے کی وجہ سے جمع ہیں اور جمع کیلئے ضمیر مؤنث استعمال ہوتی ہے، یا اضاءت فعل کی ضمیر راجع بطرف نار قائل اور ماحولہ مفعول یہ ہے حولہ کی ضمیر مضاف الیہ مستوقدہ کی طرف راجع ہے یعنی جب آگ روشن ہوگی جلانے والے کے آس پاس میں، یعنی اس کی روشنی پھیلی، اس صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ ما زائدہ ہو تو بھی حولہ ظرف ہوگا۔

⑤ حول کا اصل معنی گھومنا اذ لھر ہے، حال الانسان بمعنی انسان کے پاس گھومنے والے عوارض، پھر سال کو بھی قول کہتے ہیں کیونکہ سال بھی بار بار گھوم کر آتا ہے۔

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ، جَوَابُ لَمَّا وَالضَّمِيرُ لِلَّذِي وَجَمْعُهُ لِلْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنَى وَ عَلَى هَذَا

"اللہ تعالیٰ نے گمیا ان کی روشنی کو" یہ (فلما کے) لہذا کا جواب ہے، اور نورہم کی ضمیر الذی کیلئے ہے اور ضمیر کا جمع ہونا الذی کے معنی پر محمول کر کے ہے

إِنَّمَا قَالَ بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ لِأَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْ إِيقَادِهَا، أَوْ اسْتِيفَاتِ أَجِبَ بِهِ

اسی بناء پر بنورہم فرمایا، بنارہم نہیں فرمایا کیونکہ آگ جلانے سے یہی مقصود ہے، یا یہ جملہ مستأنفہ ہے جس کے ذریعہ سوال کرنے والے کے سوال کا

إِعْتِرَاضُ سَائِلٍ يَقُولُ مَا بَالَهُمْ شَبَّهَتْ حَالَهُمْ بِحَالِ مُسْتَوْقِدِ انْطِفَاطِ نَارِهِ أَوْ بَدَلُ مَنْ

جواب دیا گیا کہ سائل کہتا ہے کہ کیا بات ہے کہ منافقین کے حال کو اس آگ جلانے والے کے حال سے جس کی آگ بجھ جائے تشبیہ دی گئی،

جُمْلَةُ التَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْبَيَانِ وَالضَّمِيرُ عَلَى الْوَجْهِينِ لِلْمُنَافِقِينَ وَالْجَوَابُ مَحْذُوفٌ

یاد رہے مجموعہ تمثیل سے بطور بیان کے بدل ہے، دونوں صورتوں میں ضمیر منافقین کی طرف راجع ہے، اور لہذا کا جواب محذوف ہے یہ

كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ لِلْإِيجَازِ وَ أَمِنَ الْإِلْتِبَاسَ

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے فلما ذهبوا به، اختصار کی خاطر اور اشتباہ سے امن کی وجہ سے

تشریح: اس عبارت میں ذهب اللہ بنورہم کی ترکیبیں بیان فرمائی ہیں تین ترکیبیں ہیں ① لعلما اضاءت شرط ہے ذهب اللہ لعلما کا جواب اور جزاء ہے ② ذهب اللہ جملہ متانفہ ہے، جملہ متانفہ سوال کا جواب ہوتا ہے یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ مستود کی آگ روشن ہونے کے بعد آگ بجھ جانے کے حال سے منافقین کے حال کو کس چیز میں تشبیہ دی گئی؟ جواب دیا گیا ذهب اللہ بنورہم جیسے آگ جلانے والے کی آگ بجھ گئی ایسے ہی منافقین کا نور ایمان سلب ہو گیا تو ذهب اللہ بنورہم منافقین کا حال ہے اس لئے بنورہم فرمایا بنارہم نہیں فرمایا کیونکہ آگ جلانے والوں کا حال نہیں بیان ہو رہا، اگر ان کا حال بیان ہوتا تو بنارہم فرمایا جاتا، ③ جملہ مثلہم کمثل الذی استوقد ناراً مبدل منہ اور فلما اضاءت ماحولہ ذهب اللہ بنورہم پورا جملہ عطف بیان کے طریقہ پر بذل ہے چونکہ مثلہم کمثل الذی استوقد ناراً میں مشہ اور مشہ یہ کا ذکر ہے مگر وجہ شبہ میں اجمال تھا ذهب اللہ بنورہم سے وجہ شبہ کا اجمال دور کیا گیا تو یہ بدل البعض ہے، اس ترکیب کے مطابق بھی بنورہم کی ضمیر مضاف الیہ منافقین کی طرف راجع ہے، ان دو ترکیبوں کی صورت میں لعلما کا جواب محذوف ہوگا تقدیر عبارت ہوگی فلما اضاءت ماحولہ ذهب اللہ بنورہم غمدت نارہم، جواب کا حذف اختصار کیلئے ہوائیز جواب سمجھنے میں کوئی التباس و اشتباہ نہ تھا ہر سامع کو سمجھ آنے والا تھا اس لئے حذف کر دیا گیا۔

سوال: ہوا کہ جب پہلی ترکیب کے مطابق بنورہم کی ضمیر مستودین کی طرف راجع ہو تو وہ نار جلانے والے تھے اور ان کی نار بھی تو بنارہم کہا جاتا نہ کہ بنورہم؟ جواب یہ ہے کہ نار خود مقصود نہیں ہوتی نار کا نور یعنی روشنی مقصود ہوتی ہے اور نار بجھنے سے نور بھی ختم ہوا تو مقصود سامنے رکھتے ہوئے بنورہم فرمایا بنارہم نہیں فرمایا۔

وَإِسْنَادُ الدِّهَابِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِمَالًا لَّانَّ الْكُلَّ بِفِعْلِهِ أَوْلَىٰ لَّانَّ الْإِطْفَاءَ حَصَلَ بِسَبَبِ خَفِيِّ أَوْ
 اذہاب (لے جانے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یا اس لئے ہے کہ سب افعال اللہ تعالیٰ کے کرنے سے ہیں یا اس لئے کہ بجھانا
 أَمْرٌ سَمَاوِيٌّ كَرِيحٍ أَوْ مَطَرٍ، أَوَّلُ الْمُبَالَغَةِ وَلِذَلِكَ عُذِيَ الْفِعْلُ بِالْبَاءِ دُونَ الْهَمْزَةِ لِمَا
 کسی مخفی معاملہ سے یا آسانی اور مثلاً ہوا یا بارش سے ہوا ہے، یا مبالغہ کیلئے اللہ کی طرف اسناد ہے، اسی لئے تو فعل متعدی بہ بام ہوا نہ متعدی بہ حمزہ ہوا
 فِيهَا مِنْ مَعْنَى الْإِسْتِصْحَابِ وَالْإِسْتِمْسَاكِ يُقَالُ ذَهَبَ السُّلْطَانُ بِمَالِهِ إِذَا أَخَذَهُ وَ مَا
 کیونکہ بام میں استصحاب (ساتھ ہونے) اور استمساک (کچے رہنے) کا معنی ہے کہتے ہیں ذهب السلطان بماله جب بادشاہ کسی
 أَخَذَهُ اللَّهُ وَأَمْسَكَهُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ وَلِذَلِكَ عُذِلَ عَنِ الضُّوْءِ الَّذِي هُوَ مُقْتَضَى اللَّفْظِ إِلَى
 کمال لے جائے، (تو اللہ تعالیٰ ان کا نور لے گیا) اور جس کو اللہ تعالیٰ لے جائے اور روک لے اس کو کوئی چھڑانے والا نہیں ہے، اسی مبالغہ کی خاطر لفظ
 النُّورُ فَإِنَّهُ لَوْ قِيلَ ذَهَبَ اللَّهُ بِضَوْءِهِمْ إِحْتَمَلَ ذِهَابُهُ بِمَا فِي الضُّوْءِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَبَقَاءُ مَا
 ضوء سے جو الفاظ کا مقتضی تھا لفظ نور کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ اگر ذهب اللہ بضوءہم کہا جاتا تو آگ میں موجود زائد روشنی کے ختم ہوجانے

يُسَمِّي نُوْرًاوَالْغَرَضُ اِزَالَةُ النُّوْرِ عَنْهُمْ رَاسًااَلَا تَرَى كَيْفَ قَرَّرَ ذَالِكَ وَاَكْثَدَ بِقَوْلِهِ وَتَرَكَهُمْ

اور جس کو روشنی کہتے ہیں اس (اصل روشنی) کے باقی رہنے کے معنی کا احتمال رہتا حالانکہ فرض ان سے روشنی بالکل چلے جانے کا بیان ہے کیا آپ دیکھتے نہیں

فِي ظُلُمَتٍ فَذَكَرَ الظُّلُمَةَ الَّتِي هِيَ عَدَمُ النُّوْرِ وَالْإِطْمَاسَةُ بِالْكُلِّيَّةِ ، وَ جَمَعَهَا وَ نَكَّرَهَا

کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کیسے مقرر و مودد کیا اپنے اگلے قول و ترکہم فی ظلمت لایبصرون سے، تو ظلمت ذکر فرمائی جو فوراً نہ ہونا اور نور کا مکمل مٹ

وَوَصَفَهَا بِأَنَّهَا ظُلُمَةٌ خَالِصَةٌ لَا يَتَرَاى فِيهَا شَبْحَان

جانا ہے، اور اس کو جمع لائے اور کمرہ لائے اور اس کی صفت یہ ذکر کی کہ وہ خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں،

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آگ کی روشنی ختم کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونے کی کئی توجیہات بیان کی ہیں۔

① چونکہ اللہ تعالیٰ ہی سب افعال کا خالق ہے اس لئے جس طرح دوسری چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو جاتی ہیں ایسے ہی اذحاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کے اعتبار سے ہوئی تو یہ نسبت حقیقت ہے،

② آگ بجھنا اور روشنی ختم ہونا کسی غنی سبب سے ہوا اور جس کا سبب غنی ہو اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، تو اصل سبب امر غنی ہے مگر مسبب الاسباب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت مجازی ہے،

③ آگ کا بجھنا کسی مساوی آفت آمدی، ہارش سے ہوا اور جو معاملہ امر مساوی کی وجہ سے ہوا ہو بندوں کے فعل کو اس میں دخل نہ ہو اس کو بطور مجاز اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،

④ آگ بجھنے کا جو سبب بھی ہو اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مبالغہ کے ہے یہ سمجھانے کیلئے کہ آگ کا بجھنا بالکل ہو ہے کیونکہ فاعل قوی ہو تو فعل قوی اور فاعل ضعیف تو اس کا فعل ضعیف ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی ذات سب سے قوی تر ہے تو اس کا فعل آگ بجھنا قوی ہے کہ مکمل بجھ گئی، اسی مبالغہ کو پیدا کرنے کیلئے ذہب متعدی بہ باء ہوا کیونکہ باب افعال کی صورت میں لایا جاتا تو بھی لے جانے کا معنی ہوتا مگر مبالغہ نہ ہوتا کیونکہ باء میں استصحاب اور استمساک کا معنی پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ فلاں یہ چیز اپنے ساتھ لے گیا اور وہ چیز اپنے پاس روک لی جس میں وہ چیز دوبارہ نہ ملنے کا معنی ہے باب افعال میں یہ معنی نہیں ہے، نیز اسی مبالغہ کی خاطر بنور ہم فرمایا گیا بضوء ہم نہیں فرمایا گیا کیونکہ ضوء زیادہ روشنی اور نور مطلق روشنی ہوتی ہے تو بضوء ہم میں رہم ہوتا کہ روشنی کی زیادتی ختم ہوئی مگر اصل روشنی باقی رہی کیونکہ زیادتی کی نفی اصل کی نفی کو لازم نہیں ہے بنور ہم سے ظاہر ہوا کہ نہ زیادتی رہی نہ اصل رہی، مصنف رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی مبالغہ کو پیدا کرنے کیلئے ”وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَتٍ لَا يَبْصُرُونَ“ سے کلام کو مودد و مقرر کیا گیا کہ روشنی ذرا نہ رہی اندھیروں میں کھڑے رہ گئے ظلمتہ روشنی نہ ہونا اور نور بالکل مٹ جانا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ظلمتہ کی جمع ظلمات یہاں ذکر فرمانے اور اس کو کمرہ ذکر فرمانے کی وجہ بھی یہی ہے تاکہ مبالغہ والا معنی پیدا ہو، جمع لانے سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ مستوقدین پر آگ بجھنے سے جو تاریکی چھائی ہے وہ اتنی شدید تھی کہ گویا ایک ظلمت نہ تھی بہت سی ظلمتوں کا مجموعہ تھا، اور کمرہ چونکہ غیر معروف کیلئے ہوتا ہے تو کمرہ لانے میں اشارہ ہے کہ وہ ایسی تاریکی تھی جس کی حقیقت انسان نہیں جانتے، پھر ظلمات کی صفت لایا ہمدردن لا کر ظاہر فرمایا کہ خالص اور کامل تاریکی تھی جس میں کچھ دکھائی نہیں دے سکتا۔

وَتَرَكْ فِي الْأَصْلِ بَمَعْنَى طَرَحَ وَخَلَّى وَلَهُ مَفْعُولٌ وَاحِدٌ فَضُمِّنَ مَعْنَى صَيَّرَ فَجَرَى

اور ترك اصل میں طرح (ڈال دیا) اور خلّی کے معنی میں ہے اور اس کا ایک مفعول ہے پھر صیّر کے معنی کو ضمّن ہو کر افعال قلوب کے قائم

مَجْرَى أَفْعَالِ الْقُلُوبِ كَقَوْلِهِ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ وَقَوْلِ الشَّاعِرِ فَتَرَكَتُهُ جَزْرٌ

قائم ہو گیا جیسے آیت و ترکہم فی ظلمات میں اور شاعر کے قول میں: میں نے اس کو اس حال میں چھوڑا کہ درندے اس کے

السَّبَاعِ يَنْشَنُهُ

کھوپری دکھائی کے درمیان کے حصّہ کو نوچ رہے ہیں،

تشریح: اس عبارت میں ترك کی لغوی تشریح کی ہے کہ ترك کے دو معنی اور دو حال ہیں اول یہ کہ یہ طرح اور خلّی کے معنی میں ہو اس صورت میں متعدی بیک مفعول ہوتا ہے دوم یہ کہ صیّر کے معنی کو ضمّن بتایا جائے اس صورت میں افعال قلوب کی طرح متعدی بدو مفعول ہوگا آیت مبارکہ میں بمعنی صیّر ہونے کی وجہ سے ایک مفعول توہم ضمیر مفعول ہے دوم فی ظلمات لا یصرون مستقرین محذوف سے متعلق ہو کر مفعول ثانی ہے، ایسے ہی اس شعر میں متعدی بدو مفعول ہے۔ فقرہ کفہ جزر السباع بنشئہ اول ضمیر جو ترک کا مفعول اول ہے دوم جزر السباع مفعول بہ ثانی ہے،

وَالظُّلْمَةُ مَا خُوذَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ مَا ظَلَمَكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا أَيْ مَانَعَكَ لِأَنَّهَا تَسِدُّ الْبَصَرَ وَ

اور ظلمہ عربوں کے قول ما ظلمك ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے یعنی کس چیز نے تجھے روکا ہے، کیونکہ ظلمۃ نگاہ اور دید کو روک لیتی ہے

تَمْنَعُ الرُّؤْيَا وَظُلُمَاتُهُمْ ظُلْمَةُ الْكُفْرِ وَظُلْمَةُ النِّفَاقِ وَظُلْمَةُ يَوْمِ الْقِيَمَةِ يَوْمَ تَرَى

(اس لئے اس کو ظلمہ کہتے ہیں)، اور کافروں کی ظلمات سے مراد کفر کی اور نفاق کی اور قیامت کے دن کی تاریکیاں ہیں اللہ تعالیٰ نے

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ أَوْ ظُلْمَةُ الضَّلَالِ وَظُلْمَةُ

فرمایا جس دن تو مؤمنین اور مؤمنات کو دیکھے گا کہ ان کا نور ان کے آگے اور دائیں دوڑ رہا ہوگا، یا مراد گمراہی اور اللہ تعالیٰ کی ناراضگی

سَخَطِ اللَّهِ تَعَالَى وَظُلْمَةُ الْعِقَابِ السَّرْمَدِ أَوْ ظُلْمَةُ شَدِيدَةٍ كَأَنَّهَا ظُلُمَاتٌ مُتَرَاكِمَةٌ

اور ہمیشہ کی سزا کی تاریکی ہے، یا ظلمات جمع سے مراد ایسی سخت تاریکی ہے جو گویا کہ تہ بہ تہ تاریکیاں ہیں، اور لا یصرون کا مفعول

وَمَفْعُولٌ لَا يَبْصُرُونَ مِنْ قَبِيلِ الْمَطْرُوحِ الْمَتْرُوكِ فَكَأَنَّ الْفِعْلَ غَيْرُ مُتَعَدٍّ

محذوف و متروک کے بمنزلہ ہے گویا کہ فعل متعدی ہی نہیں ہے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، ظلمۃ بمعنی روکنے والی کیونکہ ما ظلمك ان تفعل کذا بمعنی مامنعك سے ہے اس لئے کہ ظلمۃ دیکھنے سے رکاوٹ اور مانع ہوتی ہے، پھر چونکہ ظلمات جمع آیا ہے تو اس سے کوئی تاریکیاں مراد ہیں مصنف رحمہ اللہ نے دو احتمال اس صورت کے ذکر کئے جب ظلمات جمع کو اپنے حال پر چھوڑیں، تیسرا احتمال یہ ہے کہ جمع اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ جمع لاکر ایسی سخت تاریکی مراد ہے جو شدت میں کئی ظلمات کے مجموعہ کے بمنزلہ ہے۔

تیسری بات یہ بیان ہوئی کہ لایبصرون باب افعال سے مضارع ہے اور باب افعال متعدی ہے تو جب لایبصرون از افعال ہے تو متعدی ہونے کی وجہ سے مفعول ذکر ہوتا مگر ذکر نہیں ہوا جب یہ ہے کہ حذف سے مقصود عموم ہے تاکہ سب مفعولوں کو عام ہو تو اسی عموم کے مقصد کی خاطر متعدی کو لازم کے بمنزلہ نظر کر مفعول حذف کرتے ہیں گویا کہ اس کا مفعول ہے ہی نہیں،

وَالْآيَةُ مَثَلٌ ضَرَبَهُ اللَّهُ لِمَنْ آتَاهُ ضَرْبًا مِّنَ الْهُدَىٰ فَآضَاعَهُ وَلَمْ يَتَوَصَّلْ بِهِ إِلَىٰ نَعِيمٍ أَبَدٍ

آیت اس کی مثال ہے جس کو ہدایت کا کچھ حصہ اللہ نے دیا ہو پھر اس نے ضائع کر دیا ہو اور ابدی نعمتوں تک نہ پہنچ سکا اور حیران و حسرت زدہ ہو کر رہ

فَبَقِيَ مُتَحَيِّرًا مُّتَحَيِّرًا تَقْرِيرًا وَتَوْضِيحًا لِّمَا تَضَمَّنَتْهُ الْآيَةُ الْأُولَىٰ

گیا، اور یہ آیت اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس کو پہلی آیت متضمن تھی

تفسیر صریح: اس عبارت میں یہ بتانا مقصود ہے کہ آیت میں تمثیل مرکب ہے تمثیل مرکب یہ ہے کہ مشبہ و مشبہ بہ دونوں میں محدود امور کا لحاظ کیا گیا ہو یہاں مشبہ بہ مستوفیٰ نہ رہے اور مشبہ ہر وہ شخص ہے (منافقین ہوں یا کوئی) جس کو کچھ نہ کچھ ہدایت حاصل ہوئی مگر اس کو ضائع کیا، مشبہ بہ میں کئی چیزیں ہیں آگ روشن کرنا، اس کا اچانک بجھ جانا، راستہ معلوم کرنے سے محروم ہو کر حیران و سرگردان رہ جانا، منافقین مشبہ میں بھی کئی چیزیں ہیں فی الجملہ ہدایت حاصل ہونا، اس کو ضائع کر دینا، ہمیشہ کی اخروی نعمتوں سے محروم ہو کر حیرت زدہ رہ جانا، دونوں میں وجہ شبہ بالآخر ناکامی و حیرانگی، ایسی تشبیہ کو تمثیل مرکب کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولاً الذین اشتروا الضلالة بالهدى کا مضمون بھی مقرر و واضح ہو گیا کہ اس مثال میں اسی مضمون کو محسوس ظاہر کی صورت میں سمجھایا گیا۔

وَيَدْخُلُ تَحْتَ عُمُومِهِ هَٰؤُلَاءِ الْمُنَافِقُونَ فَإِنَّهُمْ أَضَاعُوا مَا نَطَقَتْ بِهِ الْيَسْتَنَّهُمْ مِنَ الْحَقِّ

اور اس کے عموم کے تحت یہ منافقین بھی داخل ہیں کیونکہ انہوں نے وہ حق ضائع کر دیا جس کو ان کی زبانوں نے بولا تھا، اہل حق میں گزر کر کے

بِاسْتِطْطَانِ الْكُفْرِ وَإِظْهَارِهِ حِينَ خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ وَ مِّنَ الثَّرِ الضَّلَالَةِ عَلَى الْهُدَىٰ

اور اپنے شیاطین کے پاس تہائی کے وقت کفر ظاہر کر کے ایسے ہی جو شخص اس ہدایت پر جو فطرتی طور پر اس میں رکھی گئی تھی گمراہی کو ترجیح دی، یا مومن

الْمَجْبُوعُونَ لَهُ بِالْفِطْرَةِ أَوِ ارْتَدَّ عَنْ دِينِهِ بَعْدَ مَا آمَنَ وَمَنْ صَحَّ لَهُ أَحْوَالُ الْإِرَادَةِ فَادْعَىٰ

بننے کے بعد دین سے پھر گیا، ایسے ہی وہ شخص جس کے ارادت کے حالات صحیح ہوئے مگر اس نے محبت کے حالات کا دعویٰ کر لیا تو اللہ تعالیٰ

أَحْوَالُ الْمُحِبَّةِ فَادْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ مَا أَشْرَقَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْوَارِ الْإِرَادَةِ

نے ارادت کے وہ احوال جو اس پر چمکائے تھے اس سے دور کر دیے

تفسیر صریح: اس عبارت سے مقصود و مثلہم کمثل الذی استوفیٰ نہ رہا کا عموم ہے کہ یہ خاص منافقین کے بارے میں نہیں عام ہے منافقین بھی اس میں داخل ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی اختیار کرنے والے سب داخل ہیں مرتد ہوں یا وہ جنہوں نے پیدائشی استعداد اسلام ضائع کر کے کفر کو اختیار کیا، ایسے ہی وہ سالکین بھی داخل ہیں جو ہوں تو ابتدائی منازل میں اور دعویٰ انجام پر پہنچنے کا کریں جن کے جھوٹ کی نحوست میں اللہ تعالیٰ نے مبتدی سالک پر پڑنے والے انوار کو سلب کر لیا ہو۔

أَوْ مَثَلٍ لِّإِيمَانِهِمْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَعُودُ عَلَيْهِمْ بِحَقِّنِ الدِّمَاءِ وَسَلَامَةِ الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ

یہ آیت میں منافقین کے ایمان کی مثال دی گئی ہے اس حیثیت سے کہ ایمان ان کو یہ فائدہ پہنچاتا ہے کہ خون محفوظ ہیں اور مال و اولاد سالم ہیں، اور مسلمانوں کے ساتھ

وَمُشَارَكَةِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمَغَانِمِ وَالْأَحْكَامِ بِالنَّارِ الْمُوقَدَةِ لِلِاسْتِصْءَاءِ وَلِلذَّهَابِ آثَرِهِ

غنیوں میں اور دوسرے احکام میں شریک ہیں اس آگ کے ساتھ جو روشنی حاصل کرنے کیلئے جلائی، اور ان کے ظاہری ایمان کے اثر ختم ہونے اور اس کے نور بجھنے

وَالنِّظْمَانِ نُورِهِ بِأَهْلَاكِهِمْ وَأَفْشَاءِ حَالِهِمْ بِإِطْفَاءِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهَا وَازْهَابِ نُورِهَا

کو جو منافقین کی ہلاکت اور ان کے حال ظاہر ہونے کی صورت میں ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دیے اور اس کی روشنی ختم کر دیے کے ساتھ

تشریح: یہاں آیت میں دوسرے احتمال کو ذکر کیا ہے کہ مثلہم کمثل الذی میں تشبیہ مفرق مانی جائے تشبیہ مفرق میں

افراد کو افراد سے بطریق انفراد تشبیہ ہوتی ہے مشبہ بہ ایک ایک چیز ہوتی ہے متعدد چیزیں نہیں ہوتیں تو ایمان منافقین کو تشبیہ مستوقدین

نار کے آگ روشن کرنے کے ساتھ ہے وجہ شبہ یہ کہ جیسے مستوقدین کو وقتی طور پر روشنی حاصل ہوئی اور راستہ نظر آیا منافقین کو وقتی

طور پر ظاہری ایمان کی وجہ سے خون و مال محفوظ ہونے اور مال غنیمت و عطایا میں شرکت کا فائدہ ہوا، پھر منافقین کی رسوائی اور حال

ظاہر ہونے کی صورت میں ہلاکت سے منافقین کے ایمان کا اثر ختم ہونے اور نور ایمان بجھنے کو مستوقدین کی آگ بجھنے اور روشنی چلے

جانے کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اس تشبیہ کی صورت میں یہ مثال منافقین کے ساتھ خاص ہوگی،

صُمُّ بَعْضُكُمْ غُمِّي لِمَاسِدَدَ مَسَامِعِهِمْ عَنِ الْإِصَاخَةِ إِلَى الْحَقِّ أَبَوَانِ يُنْطِقُوا بِهِ السِّتَّةُمْ وَ

”وہ بہرے ہیں گو نگے ہیں اندھے ہیں“ جب کفار نے حق کی طرف توجہ سے کان بند کئے، اور اس سے انکار کیا کہ اپنی زبانوں سے حق بولیں اور آنکھوں

يَتَبَصَّرُوا الْآيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جَعَلُوا كَأَنَّمَا آيَفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَتْ قُلُوبُهُمْ كَقَوْلِهِ:

سے دلائل دیکھیں تو وہ ایسے ٹھہرائے گئے گویا ان کے اعضاء آفت زدہ ہو گئے اور قلوبی بیکار ہو گئے جیسے شاعر کا قول ہے

صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهِ وَإِنْ ذُكِرْتُ بِسُوءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوا

وہ بہرے ہیں جب وہ خیر سنیں جس کے ساتھ میرا تذکرہ ہو اور اگر ان کے پاس میرا برا ذکر ہو تو کان واسلے ہو جاتے ہیں،

وَكَقَوْلِهِ

اور شاعر کا قول ہے

أَصُمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ وَ أَسْمَعُ خَلْقَ اللَّهِ حِينَ أُرِيدُ :

میں اس شے سے بہرہ بن جاتا ہوں جس کو نہیں سنا چاہتا اور سب سے زیادہ سننے والا ہو جاتا ہوں لوگوں سے میں جب ارادہ کروں

تشریح: عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز جس مقصد کیلئے بنائی گئی جب وہ مقصد سے بیکار ہو جائے تو اس شے کو کالعدم سمجھا جاتا

ہے کفار کے کان حق سننے اور آنکھیں دلائل حق دیکھنے اور زبانیں حق بولنے کیلئے بنائی گئی تھیں جب کفار نے ان کو اس مقصد کیلئے

استعمال نہ کیا تو کالعدم ٹھہرا کر ان کو بہرہ اندھا گو ٹکا کہا گیا اسی کو ثابت کرنے کیلئے مصنف رحمہ اللہ نے بطور نظیر دو شاعروں کے

شعر ذکر فرمائے۔

وَ اِطْلَاقُهَا عَلَيْهِمْ عَلَى طَرِيقَةِ التَّمَثِيلِ لَا اِلِسْتِعَارَةَ اِذْ مِنْ شَرْطِهَا اَنْ يُطَوَّى ذِكْرُ

اور صم و بکم و عمی کا ان پر اطلاق بطور تمثیل ہے بطور استعارہ نہیں کیونکہ استعارہ کی یہ شرط ہے کہ مستعار نہ

الْمُسْتَعَارُ لَهُ بِحَيْثُ يُمَكِّنُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَوْلَا الْقَرِينَةُ كَقَوْلِ زُهَيْرٍ

کا ذکر اس طرح لپیٹ لیا گیا ہو کہ اگر قرینہ موجود نہ ہو کلام مستعار نہ پر محمول ہو سکے جیسے زہیر کا قول ہے

لَذِي اسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّفٌ لَهُ لِبَدًا اَظْفَارُهُ لَمْ تَقْلَمْ

سوت کے ڈیرے اس شخص کے پاس تھے جو سلاخ جنگ کا تجربہ کار وہ شیر ہے جس کے گردن کے بال ہوں اور ناخن کٹے ہوئے نہ ہوں

تکثیر یح: فرما رہے ہیں کہ منافقین کو بہرے کو لگے اور اندھے کہہ کر ایسوں سے تشبیہ بطور تمثیل ہے بطور استعارہ نہیں کیونکہ استعارہ میں مستعار یعنی مشبہ بالکل ایسا متروک ہوتا ہے کہ مستعار پر کوئی قرینہ نہ ہو تو اس کی طرف دھیان بھی نہ جائے گا اور کلام کا حقیقی معنی ہی سمجھ آئے گا جیسے مذکور شعر میں شاعر اپنے مدوح کو شیر سے تشبیہ دیتا ہے اور اسد کیلئے لہ لبدا اظفارہ لم تقلم صفات سے بھیجہ درندہ شیر سمجھ آتا ہے مگر شاعر نے شاکی السلاح مقدف الفاظ مدوح کیلئے قرینہ چھوڑے ہیں جس کی وجہ سے درندہ مراد نہیں ہو سکتا اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو شیر کی طرف ہی دھیان جاتا تو آیت میں استعارہ والی شرط نہیں پائی جاتی کیونکہ مستعار بالکل متروک نہیں ہوا بلکہ اس کی ضمیر ہم جو مبتدا ہے محذوف ہے جو کامل مذکور ہوتی ہے اور صم بکم و عمی اس کی خبریں ہیں اس لئے استعارہ کی شرط نہیں پائی گئی تو آیت میں تشبیہ ہے نہ کہ استعارہ۔

وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْمُغْلِقِينَ السَّحَرَةَ يَضْرِبُونَ عَنْ تَوَهُمِ التَّشْبِيهِ صَفْحًا كَمَا قَالَ ابْنُ تَمَامٍ

اسی لئے آپ ہارکیوں میں پڑنے والے جادو بیان لوگوں کو دیکھو گے کہ تشبیہ کا وہم آنے سے بھی بالکلہی امراض کرتے ہیں جیسے ابونام کہتا ہے

و يَصْعَدُ حَتَّى يَظُنُّ الْجَهْلُوتُ بَانَ لَهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ

مدوح چڑھتا جا رہا ہے حتی کہ نادان لوگ خیال کرتے ہیں کہ اس کا آسمان میں کوئی کام ہے

وَهُنَا وَإِنْ طَوَّى ذِكْرُهُ بِحَذْفِ الْمُبْتَدَأِ الْكِنَّةُ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ بِهِ وَنَظِيرُهُ

اور آیت میں اگرچہ مشبہ کا ذکر لپٹا گیا ہے کہ مبتدا محذوف ہے مگر وہ مذکور کے حکم میں ہے اور اس کی نظیر یہ شعر ہے

اسَدٌ عَلِيٌّ وَ فِي الْحَرُوبِ نِعَامَةٌ فَتَحَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ

مجھ پر حملہ کیلئے تو خوشیر ہے اور جنگوں میں پرکھولے ہوئے حال والا شتر مرغ ہے جو سیٹی بجانے والے کی معمولی سیٹی سے بھاگتا ہے

تکثیر یح: یعنی چونکہ استعارہ میں مشبہ کو بالکلہی متروک کر دیا جاتا ہے اس لئے اونچے شعراء اپنی کلاموں میں استعارہ بولتے وقت مشبہ کا ذکر ایسے نہ کیا کرتے ہیں کہ تشبیہ کی بو نہیں آتی جیسے:

و يَصْعَدُ حَتَّى يَظُنُّ الْجَهْلُوتُ بَانَ لَهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ

میرا مدوح ایسے اونچے مرتبہ پر چڑھ رہا ہے کہ نادان سمجھتے ہیں کہ یہ جواد پر کی طرف چڑھ رہا ہے تو اس کا آسمان میں کوئی کام ہوگا

اس شعر میں استعارہ ہے کہ مدوح کی بلندی مرتبہ کو مکانی بلندی کے ساتھ تشبیہ ہے اور لفظاً مکانی بلندی ذکر ہے کہ وہ آسمان کی طرف چڑھ رہا ہے تو جاہل سمجھتا ہے کہ اس کا آسمان میں کوئی کام ہے، مگر بلندی مرتبہ لفظاً مذکور نہیں ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استعارہ کی جو شرط ہے کہ مشبہ کا ذکر بالکلیہ نہ ہو یہ شرط آیت میں نہیں ہے کیونکہ لفظاً صم و بکم و عمی مشبہ بہ کا ذکر ہے مگر یہ ترکیب میں خبریں مبتداء ہُم مقدر کی، اور مقدر کاملہ ذکر ہوتا ہے اس لئے مشبہ مذکور کے حکم میں ہوا اور استعارہ کی شرط نہ پائی گئی اس لئے آیت میں تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے، مزید فرمایا کہ اس آیت کی اس بات میں نظیر کہ مشبہ مقدر کاملہ ذکر ہے یہ شعر ہے:

اسد علی و فی الحروب نعامة
فتحاء تنفر من صفر الصافر

شعر میں حجاج بن یوسف کو شیر سے تشبیہ ہے لیکن استعارہ نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی آیت کی طرح مبتداء ہو ضمیر محذوف ہے جو کاملہ ذکر ہے۔

فائدہ: بیضاوی کے ایک نسخہ میں المفلقین ہے مفلقین بمعنی عجائب لانے والے، اور ایک نسخہ میں المفلقین ہے بمعنی باریک اور مشکل مضامین لانے والے۔

هَذَا إِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيرَ لِلْمُتَنَاقِضِينَ عَلَى أَنَّ الْآيَةَ فَذَلِكَ التَّمْثِيلُ وَنَتِيجَتُهُ وَ إِنْ جَعَلْتَهُ

یہ اس وقت ہے جب آپ ضمیر متناقضین کیلئے ضمیرائیں اس بناء پر کہ آیت تمثیل (سابقہ تشبیہ) کا خلاصہ اور نتیجہ ہے، اور اگر ضمیر کو مستوقدین کیلئے بنا لیں

لِلْمُسْتَوْقِدِينَ فَهِيَ عَلَى حَقِيقَتِهَا وَالْمَعْنَى اللَّهُ لَمَّا وَقَلَدُوا نَارًا فَذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ

تو آیت حقیقی معنی میں ہوگی (تمثیل نہیں) اور معنی ہوگا کہ مستوقدین نے جب آگ جلائی اور اللہ تعالیٰ ان کی روشنی لے گیا اور ان کو ہولناک

و تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمٍ ظَلُمٍ حَائِلَةٍ أَذْهَشَتْهُمْ بِحَيْثُ اخْتَلَّتْ حَوَاسِيهِمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ

تاریکیوں میں چھوڑ دیا تو ان تاریکیوں نے انہیں ایسا دہشت زدہ کر دیا کہ ان کے حواس بیکار ہو گئے اور ٹوٹی بکزر پڑ گئے،

و ثَلَّثَتْهُمْ قُرْأَتُ النَّصْبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُولٍ تَرَكَهُمْ

اور یہ تینوں نوکھم کی ضمیر مفعول سے حال ہونے کی بناء پر نصب کے ساتھ بھی پڑھے گئے ہیں۔

تشریح: یعنی اگر بنودہم کی ضمیر مضاف الیہ متناقضین کی طرف راجع ہو تب تو آیت میں صم بکم عمی میں تشبیہ ہے، لیکن اگر ضمیر مستوقدین کی طرف راجع ہو تو تشبیہ و تمثیل ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ صم بکم عمی اپنے حقیقی معنی پر ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ جب انہوں نے آگ جلائی اور اللہ تعالیٰ نے اس کی روشنی ختم کر دی تو اتنی تاریکیاں چھا گئیں کہ اس سے اتنے دہشت زدہ ہوئے کہ ان کے اعضاء جواب دے گئے۔

آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قرات بیان فرمائی کہ ایک قرات میں صم بکم اعمیاً حالت نصب میں ہیں نصب نوکھم کی ضمیر مفعول سے حال ہونے کی بناء پر ہے۔

وَالصَّمُّ أَصْلُهُ صَلَابَةٌ مِنْ اِكْتِنَازِ الْأَجْزَاءِ وَمِنْهُ قِيلَ حَجَرًا صَمًّا وَقَنَاءُ صَمَاءٌ وَصِمَامٌ

صمم کا اصل معنی وہ ٹھوس پن جو کئی اجزاء کے اکٹھے ہونے سے وجود میں آجائے، اسی سے حَجَرٌ صَمٌّ (ٹھوس پتھر) اور قَنَاءُ صَمَاءٌ (ٹھوس

القَارُورَةُ سُمِّيَ بِهِ فَقَدْ اُنْ حَاسَةِ السَّمْعِ لِأَنَّ سَبَبَهُ أَنْ يَكُونَ بَاطِنُ الصِّمَاحِ مُكْتَنِزًا

لکڑی کا نیزہ) اور صِمَامٌ القَارُورَةُ (بوتل کا ڈاٹ) ہے، اسی صمم سے قوت سماع نہ رہنے کا نام رکھا گیا کیونکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کان کے

لَا تَجْوِيْفٌ فِيهِ يَشْتَمِلُ عَلَى هَوَاءٍ يُسْمَعُ بِتَمَوُّجِهِ، وَالْبُكْمُ الْخَرَسُ وَالْعُمَى عَدَمُ

سورخ کا اندر کا حصہ ایسا سخت ہو جاتا ہے کہ اس میں ایسا غلاء (خالی جگہ) نہیں رہتا جو اس ہوا پر مشتمل ہو جس کے گمراہ سے آواز سنائی دے اور بکم

الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَبْصُرَ وَقَدْ يُقَالُ لِعَدَمِ الْبَصِيرَةِ

گو نگاہیں ہے اور عمی اس شخص کی بینائی نہ رہتا جس کی شان پیدا ہوتا ہے، اور کبھی بصیرت نہ ہونے کو بھی عمی کہتے ہیں۔

تفسیر: اس عبارت میں صمم حکم عمی کی لغوی تحقیق بیان ہوئی ہے، صمم کا اصل صَمَمٌ ہے کئی اجزاء ملکر ٹھوس پن اور سختی پیدا ہو رہی سختی صمم ہے مگر بہرے پن کو صمم اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں کان کے سورخ کے اندر کا وہ غلاء جس سے آواز گمراہ کر سکتی رہتی ہے نہ ہو جاتا ہے جس سے ٹھوس پن پیدا ہو کر اس کی قوت سماع ختم ہو جاتی ہے، عمی کا اصل معنی بصارت یعنی ایسی مخلوق کی بینائی نہ ہونا جس کی شان پیدا ہونا ہو، کبھی مجازی طور پر بصیرت نہ ہونے کو بھی عمی کہتے ہیں۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ لَا يَعْوِذُونَ إِلَى الْهَدَى الَّذِي بَاعُوهُ وَضَيَعُوهُ أَوْ عَنِ الضَّلَالَةِ الَّتِي

”پس وہ نہیں لوٹیں گے“ یعنی اس ہدایت کی طرف نہیں لوٹیں گے جس کو بچے اور ضائع کر چکے، یا اس گمراہی سے نہیں لوٹیں گے جس کو بچا دیا تھا

اِشْتَرَوْهَا أَوْ فَهُمْ مُتَحَيِّرُونَ لَا يَذَرُونَ اِيتَقَدُّونَ أَمْ يَتَأَخَّرُونَ وَالْإِلَى حَيْثُ اِبْتَدَأُوا مِنْهُ كَيْفَ

یا مطلب ہے کہ منافقین حیرت زدہ تھے نہ جانتے تھے کہ آگے جائیں کہ پیچھے ہوں، اور جہاں سے ابتداء کی وہاں کی طرف کیسے واپس ہوں

يُورْجِعُونَ وَالْفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ اِتِّصَافَهُمْ بِالْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ لِتَحْيِرِهِمْ وَ اِخْتِسَابِهِمْ

اور فاء اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ ان کا سابقہ احکام کے ساتھ موصوف ہونا ان کے حیرت زدہ ہونے اور گمراہی کا سبب ہے،

تفسیر: اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ لایرجعون کی ضمیر فاعل کا مرجع منافقین ہوں تو اس کا صلہ یا الیٰی مقدر ہے یا عن مقدر ہے یا ضمیر کا مرجع مستوقدین نار ہوں تو کوئی صلہ مقدر نہیں، اب الیٰی مقدر ہو تو بمعنی يعود ہو کر معنی ہیں اس ہدایت کی طرف جس کو گمراہی کے عوض بچے اور ضائع کر چکے نہیں لوٹیں گے، عن مقدر ہو تو معنی ہے اس گمراہی سے جس کو اختیار کر چکے نہیں لوٹیں گے اور کچھ بھی صلہ مقدر نہ ہو تو معنی ہے وہ حیرت زدہ ہیں ان کو سمجھ نہیں آتی آگے جائیں یا پیچھے ہوں، یا جدھر سے ابتداء کی اس جگہ کی طرف کیسے واپس ہوں۔

أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ عَظُفٌ عَلَى الَّذِي اسْتَوْقَدَهُ، أَيْ كَمَثَلِ ذَوِي صَيْبٍ لِقَوْلِهِ

یا جیسے وہ بارش جو آسمان سے ہو، یہ الذی استوقدہ عطف ہے معنی ہے کمثل ذوی صیب بارش والوں کی مثال کی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان

تَعَالٰی يَجْعَلُوْنَ

یجعلون کی وجہ سے،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو باتیں بیان فرمائیں اول یہ کہ اوحرف عطف کے ذریعہ او کصیب الہی استوفد پر عطف ہے تقدیر عبارت ہوگی او مثلہم بکمل صیب من السماء، دوسری بات یہ کہ صیب بحذف المضاف ہے ای کدوی صیب، یہ مضاف محذوف اس لئے مانا کہ آگے یجعلون ذکر ہے جس میں ہم ضمیر محذوف صیب کی طرف راجع نہیں ہو سکتی اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اس لئے معلوم ہوا کہ صیب سے ذو و صیب مراد ہیں۔

أَوْ فِي الْأَصْلِ لِلتَّسَاوِي فِي الشَّكِّ ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهَا فَأُطْلِقَتْ لِلتَّسَاوِي مِنْ غَيْرِ شَكِّ مِثْلُ

حرف او اصل میں شک میں تساوی کیلئے ہوتا ہے پھر اس میں وسعت کر کے شک کے بغیر حال میں تساوی کیلئے بھی استعمال ہونے لگا جسے

جَالِسِ الْحَسَنِ أَوِ ابْنِ سِيرِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ إِمَّا أَوْ كَفُورًا فَإِنَّهَا تُفِيدُ التَّسَاوِي

(حسن بصری کی مجلس اختیار کیا ابن سیرین کی مجلس) اور فرمان خداوندی ہے (کہانہ مانوان میں سے گناہوں کے عادی کا اور نہ ناشکرے کا) کہ یہ کلام

فِي حُسْنِ الْمَجَالَسَةِ وَوُجُوبِ الْعَصِيَانِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ كَصَيْبٍ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ

اس کا لفظ وادیتی ہے کہ ہم مجلس اختیار کرنے کے لیے بہتر ہونے میں دونوں برابر ہیں اور نافرمانی لازم ہونے میں دونوں برابر ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان

قِصَّةَ الْمُنَافِقِينَ مُشَبَّهَةٌ بِهَاتَيْنِ وَانَّهُمَا سَوَاءٌ فِي صِحَّةِ التَّشْبِيهِ بِهِمَا وَأَنْتَ مُخَيَّرٌ فِي

ہے او کصیب، اور مطلب یہ ہے کہ منافقین کا قصہ ان دو قصوں کے مشابہ ہے اور یہ کہ دونوں قصے تشبیہ دینے کی محنت میں برابر ہیں اور آپ کو اختیار ہے

التَّمَثِيلُ بِهِمَا أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتُ

کہ دو میں سے جو نے سے چاہے تشبیہ دے چاہے دونوں سے تشبیہ دے یا ان میں سے اس ایک سے جس سے تیری مرضی ہو

تشریح: اس عبارت میں حرف او سے متعلق بحث فرمائی ہے کہ اس کا اصل معنی تو شک میں برابری ہے مگر وسعت دے کر بطور

مجاز مطلق برابری کیلئے استعمال ہوتا ہے، آیت لہذا میں بھی مطلق برابری کے معنی میں کہ تمہاری مرضی ہے کہ منافقین کے حال کو دونوں

قصوں نے یعنی مستوفدین نار اور بارش میں چھننے والوں کے قصوں میں سے کسی ایک سے تشبیہ دویا دونوں سے تشبیہ دو تمہاری مرضی

ہے، باقی بات واضح ہے۔

وَالصَّيْبُ فِعْلٌ مِنَ الصُّوبِ وَهُوَ النَّزُولُ يُقَالُ لِلْمَطَرِ وَالسَّحَابِ قَالَ الشَّمَاخُ وَأَسْحَمُ

اور صیب بروزن فاعل صوب سے ہے بمعنی اترنا صیب بارش کو بھی اور بادل کو بھی کہا جاتا ہے، شامخ شاعر کہتا ہے اور کالے رنگ والے زمین کے قریب

ذَا نِ صَادِقِ الْوَعْدِ صَيْبٌ وَفِي الْآيَةِ يَحْتَمِلُهُمَا وَتَنْكِيرُهُ لِأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ نَوْعٌ مِنَ الْمَطَرِ

بادل وعدے کے سچے برسنے والے ہیں، آیت میں دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے، اور صیب کا کمرہ لانا اس لئے ہے کہ اس سے مراد ایک نوع کی بارش ہے۔

تشریح: اس عبارت میں صیب کی لغوی تحقیق ہے کہ اصل میں صوب بروزن فاعل تھا مادہ ص دب ہے بمعنی برسناء، اترنا، بادل

اور بارش ہر دو کو صیب کہتے ہیں اور آیت میں بھی ہر دو مراد ہو سکتے ہیں، البتہ راجح معنی بارش ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے آخر میں فرمایا کہ صیب کا کمرہ لانا بارش کی خاص نوع یعنی سخت بارش مراد ہونے کیلئے ہے،

وَتَعْرِيفُ السَّمَاءِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْغَمَامَ مُطَبَّقٌ أَخِذْ بِأَقَاوِ السَّمَاءِ كُلِّهَا فَإِنَّ كُلَّ أَقْوٍ مِنْهَا

اور السماء کا معرف لانا اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ بادل چھایا ہوا ہے گہرے ہوئے ہے آسمان کے سارے کناروں کو کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سماء

يُسَمَّى سَمَاءً كَمَا أَنَّ كُلَّ طَبَقَةٍ مِنْهَا سَمَاءٌ قَالَ: وَ مِنْ بَعْدِ أَرْضٍ بَيْنَا وَسَمَاءٍ وَمِمَّا أُمِدَّ بِهِ

کہا جاتا ہے جیسے اس کے ہر طبقہ کو سماء کہا جاتا ہے شاعر نے کہا: ہمارے درمیان آسمان و زمین کا فاصلہ ہے اور سماء کو معرف لانا ان امور میں

مَا فِي صَيْبٍ مِنَ الْمُبَالَغَةِ مِنْ جِهَةِ الْأَصْلِ وَالْبِنَاءِ وَالتَّكْيِيرِ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ

سے ہے جس کے ذریعہ اس مبالغہ کو بڑھایا گیا جو صیب میں ہے اصل اور بناء اور تکيیر کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ سماء سے مراد بادل ہے

السَّحَابُ فَالْأَمُّ لَتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ

تو الف لام تعریف مابیت کیلئے ہوگا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ السماء کے الف لام تعریف کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ استفراق کا ہے اس صورت میں السماء سے آسمان کے کنارے مراد ہیں مطلب یہ ہے کہ بادل نے آسمان کے سارے کنارے گہرے لئے، شاعر کے شعر میں بھی ارض اور سماء ہر ایک سے ان کا کنارہ مراد ہے الف لام استفراق کا لینے سے صیب میں جو زمین و جوہ سے مبالغہ حاصل ہو رہا تھا یعنی صیب کے کلمہ میں صا و مستعلیہ اور یا و کی تشدید اور باء شدیدہ ہے، اور صیب بروزن فیعل نے صفت مشبہ ہے جو دال علی الثبوت ہے اس کا صیغہ صفت لانا اور پھر اس کا کمرہ لانا جو تہویل و تعظیم کیلئے ہے ان سب وجوہ سے مبالغہ حاصل تھا اس میں اگر کچھ کی رہی تھی تو السماء کے الف لام استفراق کے ذریعہ کی دور ہو کر مبالغہ میں اضافہ ہوا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام جنس کا ہے اس صورت میں السماء سے مراد بادل ہیں کیونکہ سماء ہر بلند چیز کو بھی کہتے ہیں اور بادل بھی بلند ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی سماء کہتے ہیں۔

فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ، إِنْ أُرِيدَ بِالصَّيْبِ الْمَطَرُ فَظُلُمَاتُهُ ظُلْمَةٌ تَكَافِيهِ بِتَتَابُعِ الْقَطْرِ

جس میں اندھیرے اور گرج اور بجلی ہے، اگر صیب سے بارش مراد ہو تو بارش کی تاریکیاں اس کے مسلسل قطروں کے ذریعہ پیدا ہونے والی کثافت اور رات

و ظُلْمَةٌ غَمَامِهِ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلَهُ مَكَانًا لِلرَّعْدِ وَالْبَرْقِ لِأَنَّهُمَا فِي أَعْلَاهُ وَمَنْحَدَرِهِ

کی تاریکی کے ساتھ بادل کی تاریکی ہے، بارش کو گرج و بجلی کا مکان ٹھہرایا کیونکہ گرج و بجلی بارش کے اونچے حصہ میں اور اس کے نزول کی جگہ میں اس سے

مُتَلَبِّسِينَ بِهِ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ السَّحَابُ فَظُلْمَتُهُ سُحْمَتُهُ وَتَطْبِيقُهُ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ

لکر موجود ہوتی ہیں، اور اگر صیب سے بادل مراد ہو تو تاریکیوں سے مراد خود بادل کی اپنی تاریکی اور اس کے تہ بہ تہ ہونے کی تاریکی اور رات کی تاریکی ہے

تشریح: تکالف: موٹا اور بھاری ہو جانا۔ منحدر: بارش برسنے کی جگہ۔ سحمت: بادل کی سیاہی، تطبیق: بادل کا ایک

دوسرے کے اوپر کئی طبق ہوتا، عبارت کا مطلب واضح ہے۔

① فیہ کی ضمیر صیب کی طرف راجع ہے، اگر صیب سے بارش مراد ہو تو بارش کی تاریکیاں اور صیب سے بادل مراد ہو تو بادل کی تاریکیاں کوئی ہیں؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بیان کیا۔ ② فیہ ظرفیہ ہے تو صیب مظهر ہوا یعنی صیب میں رعد و برق ہوتا ہے، صیب: رعد و برق کا مکان ہوا وہ اس طرح کہ رعد و برق بارش سے ملی ہوئی اور بارش کے اونچے حصہ میں اور نزول کی جگہ میں ہوتی ہیں، اس لیے صیب رعد و برق کے لیے مکان ہوا۔

وَارْتِفَاعُهَا بِالظَّرْفِ وَفَاقًا لِأَنَّهُ مُعْتَمِدٌ عَلَى مَوْصُوفٍ وَالرَّعْدُ صَوْتُ يُسْمَعُ مِنْ

اوردان کا رُف (غیبہ) کی وجہ سے اتفاق ہے کیونکہ ظرف کا ماقبل موصوف پر اعتماد ہے، اور رعد وہ آواز ہے جو بادل سے

السَّحَابِ وَالْمَشْهُورُ أَنَّ سَبَبَهُ اضْطِرَابُ أَجْرَامِ السَّمَاءِ وَاضْطِرْكَاكُهَا إِذَا خَدَّتْهَا الرِّيحُ

سائی دیتی ہے، مشہور یہ ہے کہ اس آواز کا سبب آسمان کے اجرام کا اضطراب اور ٹکرانا ہے جب ہوا ان کو ہٹاتی ہے، یہ

مِنَ الْإِرْتِعَادِ وَالْبَرْقُ مَا يَلْمَعُ مِنَ السَّحَابِ مِنْ بَرَقِ الشَّيْءِ بَرِيقًا يَكْلَاهُمَا مَصْدَرٌ فِي

رعد ارتعاد (بمعنی کانپنا) سے ہے، اور برق وہ روشنی ہے جو بادل میں سے چمکتی ہے برق الشیء بریقاً سے ہے رعد و برق دونوں اصل میں

الْأَصْلُ وَلِذَا لِكَ لَمْ يُجْمَعَا

مصدر ہیں اسی لئے تو ان کی جمع نہیں لائی جاتی۔

تشریح: تین باتیں ذکر فرمائیں ① ظلمت و رعد و برق مرفوع ہیں وجہ رخ یہ ہے کہ فیہ خبر مقدم ہے ظلمت و رعد و برق معطوف و معطوف علیہ ملکر مبتداء مؤخر ہے، تو بناء بر خبریت مرفوع ہیں، یا فیہ جار مجرور ملکر متعلق کائنۃ معذوف کے اور ظلمت و رعد و برق کائنۃ کا قائل ہے تو بناء بر قاعلیت مرفوع ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے دوسری ترکیب کی طرف اشارہ فرمایا، اور فرمایا کہ یہ بالاتفاق ظرف کی وجہ سے مرفوع ہے کیونکہ یہ صیب پر اعتماد رکھتا ہے یعنی صیب کی صفت ہے اور صفت کا موصوف پر اعتماد ہوتا ہے، یہ اس لئے فرمایا کہ سیبویہ کے نزدیک ظرف تب ہی عمل کرتا ہے جب ماقبل پر اعتماد کر رہا ہو ورنہ ظرف عامل نہیں بن سکتا، اور انقش کے نزدیک بغیر کسی شرط کے ظرف عمل کرتا ہے تو انقش کے نزدیک کوئی شرط نہ ہونے کی وجہ سے عامل ہے اور سیبویہ نے جو شرط لگائی وہ بھی موجود ہے لہذا بالاتفاق مرفوع ہیں،

② رعد بادل سے نکلنے والی آواز، یہ ارتعاد سے ہے ارتعاد رعد سے زیادہ مشہور ہے اس لئے فائدہ کے طور پر سمجھایا کہ رعد ارتعاد سے ہے، یہ آواز کس سبب سے پیدا ہوتی ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ ہوا کے ہانکنے وقت اجرام سماوی باہم ٹکراتے ہیں جس سے آواز پیدا ہوتی ہے یہی رعد ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ رعد بادلوں پر مقرر فرشتہ ہے۔

③ برق بادل میں سے چمکنے والی بجلی برق الشیء بریقاً کی جنس سے ہے بمعنی چیز روشن ہوئی، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں رعد و برق دونوں دراصل مصدر ہیں اور چونکہ مصدر کی جمع نہیں آتی اس لئے ان کی جمع نہیں آتی۔

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ، الضَّمِيرُ لِأَصْحَابِ الصَّبِّ وَهُوَ إِنْ حُذِفَ لَفْظُهُ وَأَقِيمَ

اپنی انگلیاں ڈالتے ہیں اپنے کانوں میں، بجعلون کی ضمیر قائل صب (بارش) والوں کیلئے ہے، اور اصحاب صب کا لفظ اگرچہ حذف ہوا ہے اور صب

الصَّبِّ مَقَامُهُ لَكِنْ مَعْنَاهُ بَاقٍ فَيَجُوزُ أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ كَمَا عَوَّلَ حَسَّانُ فِي قَوْلِهِ

اس کا قائم مقام کیا گیا ہے لیکن اس کا معنی باقی ہے تو اس پر اعتماد کر لیا جاتا ہے جیسے حضرت حسانؓ نے اپنے اس قول میں محذوف پر اعتماد کیا ہے

يَسْقُونَ مِنْ وَرْدِ الْبَرِيصِ عَلَيْهِمْ بُرْدَى يُصَفِّقُ بِالْوَحْيِ السُّنْسَلِ

"پلاتے ہیں اس کو جو مقام بریس میں ان کے پاس اترتے ہیں برودی نہر کا وہ پانی (پلاتے ہیں) جو کھولا جاتا ہے خوشگوار خالص شراب میں

حَيْثُ ذُكِرَ الضَّمِيرُ لِأَنَّ الْمَعْنَى مَاءُ بُرْدَى وَالْجُمْلَةُ اسْتِثْنَاءٌ فَكَأَنَّهُ لَمَّا ذُكِرَ مَا يُؤَذِّنُ

"کہ (صفاق کی) ضمیر (راجع بریس) نہ کر لائے کیونکہ برودی کا مطلب برودی کا پانی ہے، یہ جملہ مستانہ ہے گویا کہ جب وہ خبر ذکر ہوئی

بِالشَّيْءِ وَالْهَوْلِ قِيلَ فَكَيْفَ حَالُهُمْ مَعَ ذَلِكَ فَأَجِيبَ بِهَا وَإِنَّمَا أُطْلِقَ الْأَصَابِعُ مَوْضِعَ

جو شدت و ہولناکی کی اطلاع کرتی تھی تو پوچھا گیا کہ اس کے ہوتے ان کا حال کیسے ہوا؟ تو اس آیت سے جواب دیا گیا، اور بطور مبالغہ پوروں کے بجائے

الْأَنَامِلُ لِلْمَبَالِغَةِ

انگلیوں کو بولا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں ① بجعلون کی ضمیر قائل کا مرجع کیا ہے؟ فرمایا کہ اس کا مرجع اصحاب صب ہیں جو لفظ محذوف ہیں مگر تقدیراً موجود ہیں یعنی اپنے قائم مقام صب کے لفظ میں موجود ہیں اس لئے وہ کامل ذکر ہیں اور ایسے کامل ذکر کی طرف ضمیر راجع کرنا درست ہے جیسے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر میں غیر مذکور لفظاً اور مذکور تقدیراً کی طرف راجع ضمیر بصفاق کے اندر مستتر ہے جو ماء کی طرف راجع ہے حالانکہ برودی نہر کا ذکر ہے ماء برودی ذکر نہیں ہے مگر برودی اس کا قائم مقام ہے اس لئے ضمیر راجع کرنا درست ہے،

② بجعلون کی ترکیب بیان فرمائی کہ بجعلون اصابعهم فی آذانهم الخ ترکیب میں جملہ مستانہ ہے اس لئے اس کو ناقبل پر عطف نہیں کیا اور چونکہ جملہ مستانہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے اس لئے بجعلون اصابعهم سے اس سوال کا جواب ہے کہ اصحاب صب جب اتنے خطرناک مشکلات میں پھنس گئے تو ان کا حال کیا ہوا؟ جواب دیا گیا بجعلون اصابعهم کہ خوف کے مارے انگلیاں کانوں میں ڈالنے لگے،

③ کانوں میں انگلیاں ڈالنا ذکر ہوا حالانکہ انگلیوں کے پورے کانوں میں ڈالے جاتے ہیں اس سے مقصود کان بند کرنے میں مبالغہ ہے کہ ان پر ایسی ہیبت طاری ہوگئی کہ اپنے کان بند کرنے کیلئے ہو سکتا تو کانوں میں پورے ڈالنے کے بجائے انگلیاں ڈال دیتے

مِنَ الصَّوَاعِقِ مُتَعَلِّقٌ يَجْعَلُونَ أَيْ مِنْ أَجْلِهَا يَجْعَلُونَ كَقَوْلِهِمْ سَقَاهُ مِنَ الْعَيْمَةِ وَالصَّاعِقَةُ

کڑک کی وجہ سے، یہ بجعلون سے متعلق ہے یعنی کڑک کی وجہ سے انگلیاں دیتے ہیں جیسے عربوں کا قول سقاه من العيمة اس کو سیراب کیا اور

فَصْفَةٌ رَعْدٌ هَائِلٌ مَعَهَا نَارٌ لَا تَمُرُّ بِشَيْءٍ إِلَّا آتَتْ عَلَيْهِ مِنَ الصَّعْقِ وَهُوَ شِدَّةُ الصَّوْتِ

بہت آہستہ کی وجہ سے، اور صاعقہ ہولناک گرج کی وہ سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس چیز پر سے بھی گزرے اس کو ہلاک کر ڈالے، یہ

وَقَدْ تُطْلَقُ عَلَى كُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوعٍ أَوْ مَشَاهِدٍ وَ يُقَالُ صَعَقْتُهُ الصَّاعِقَةُ إِذَا أَهْلَكْتُهُ

صعق سے ہے جو سخت آواز کو کہتے ہیں، کبھی ہر ہولناک چیز کو بھی کہتے ہیں چاہے سنائی دینے والی چیز ہو یا دکھائی دینے والی چیز ہو، اور کہتے ہیں صعقتہ

بِالْأَحْزَاقِ أَوْ شِدَّةُ الصَّوْتِ

الصاعقة آدمی پر بجلی گری، جب بجلی اس کو ہلا کر یا سخت آواز سے ہلاک کر دے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہیں: ① من الصواعق میں من سبب یا تعلیل ہے (یہاں سبب و علت مترادف ہیں) جس کا مدخل ماقبل کا سبب اور علت ہوا کرتا ہے، جیسے سفاه من العیمة میں نے اس کو دودھ کی انتہائی خواہش کی وجہ سے سیراب کیا، تو آیت میں معنی ہے کہ اپنی انگلیاں گرج کی وجہ سے کانوں میں ڈالنے لگے صواعق انگلیاں کانوں میں ڈالنے کا سبب ہیں۔

② دوسری بات صواعق کی لغوی بحث ہے فرماتے ہیں کہ صواعق صاعقہ کی جمع ہے صاعقہ خوفناک گرج کی آواز جس کے ساتھ آگ ہو اور جس چیز کے پاس سے گزرے اس کو ہلاک کر ڈالے، صعق سے ہے صعق بمعنی سخت آواز، اور کبھی ہر ہولناک چیز کو بھی صعق کہتے ہیں، صعقتہ الصاعقة بمعنی فلاں پر بجلی گری جب بجلی ہلا کر یا سخت آواز سے آدمی کو ہلاک کر ڈالے۔

وَقُرِئَ مِنَ الصَّوَاقِعِ وَهُوَ لَيْسَ بِقَلْبٍ لِاسْتِعْوَاءِ كَلَالِ الْبَنَاتَيْنِ فِي التَّصَرُّفِ فَيُقَالُ صَقَعَ

اور الصواعق بھی پڑھا گیا اور یہ الصواعق سے بدلا ہوا نہیں کیونکہ دونوں سینے گردان میں برابر ہیں تو کہا جاتا ہے صَقَعَ الذِّبْكَ (مرغ بولا) اور

الذِّبْكَ وَ خَطِيبٌ مُصْقَعٌ وَصَقَعَتِ الصَّاعِقَةُ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ إِمَّا صِفَةٌ لِقِصْعَةِ الرُّعْدِ أَوْ

خَطِيبٌ مُصْقَعٌ (بلند آواز مقرر) اور صَقَعَتِ الصَّاعِقَةُ (اس کو کڑک نے ہلاک کر دیا) اور صاعقة اصل میں یا تو کڑک کی سخت آواز کی یا خود کڑک کی صفت

لِلرُّعْدِ وَ النَّاءُ لِلْمُبَالَغَةِ كَمَا فِي الرَّوَايَةِ أَوْ مُصَدَّرٌ كَالْعَافِيَةِ وَ الْكَاذِبَةِ

ہے اس صورت میں صاعقة کی تاء مبالغہ کی ہے جیسے راویۃ کی تاء مبالغہ کی ہے یا تا مصدر یہ ہے جیسے عافیۃ (عافیت) اور کاذبۃ (جھوٹ) کی تاء مصدر یہ ہے

تشریح: اس عبارت میں الصواعق کی دوسری قرات ذکر فرمائی کہ ایک قرات الصواعق ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صواعق کو صواعق سے مقلب نہ سمجھیں کہ قلب مکانی ہو کر صواعق سے صواعق ہوا بلکہ دونوں مستقل سینے ہیں ہر ایک کی اپنی گردان ہے، جیسے صواعق عام استعمال ہے صواعق بھی عام استعمال ہے مثلاً صَقَعَ الذِّبْكَ مرغ نے آواز دی، خطیب مصقع اونچی آواز والا مقرر، صقعتہ الصاعقة کڑک نے اس کو ہلاک کیا، صواعق کی واحد صاعقة ہے اور صواعق کی واحد صاعقة ہے یہ مفرد کونسا میغہ ہے؟ اس کا مدار آخر کی تاء پر ہے، اس قسم کے کلمہ کے آخر میں آنے والی تاء مصدر کی بھی ہوتی ہے تانیث کی بھی اور غرض عن الحذف بھی اور مبالغہ کیلئے بھی ہوتی ہے، یہاں مبالغہ کی ہو سکتی ہے اور مصدر یہ بھی ہو سکتی ہے۔

حَذَرَ الْمَوْتِ، نَصَبَ عَلَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ: وَأَغْفِرْ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِدْخَارَهُ، وَالْمَوْتُ زَوَالُ

”موت کے ڈر سے“ یہ بناء بر علت منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ شعر ”میں شریف شخص کی ناپسندیدہ بات معاف کرتا ہوں (خاص موقع) کا ذخیرہ کرنے کیلئے“

الْحَيَوَةُ وَقِيلَ عَرَضٌ يُضَادُّهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ وَرُدِّبَانَ الْخَلْقِ بِمَعْنَى

اور موت حیات زائل ہونے کا نام ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ موت وہ عرض ہے جو حیات کی ضد ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”پیدا کیا موت کو اور زندگی کو“

التَّقْدِيرِ وَالْأَعْدَامُ مُقَدَّرَةٌ

لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ آیت میں خلق بمعنی تقدیر ہے اور عدی چیزیں بھی تقدیر سے مقدر کی ہوئی ہیں،

تکثر یصح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① یہ کہ حذر الموت ترکیب میں کیا ہے؟ ② موت کی تعریف؟

① حذر الموت: منصوب ہے یجعلون کا مفعول لا ہو کر، چونکہ حذر مضاف الی المعروف ہے اور مضاف الی المعروف کے لیے

مفعول لا ہونا چاہی تھا اس لئے بطور تائید شاعر کا شعر پیش کیا ہے کہ حذر مضاف ہو کر بھی اس طرح مفعول لا ہے جیسے شعر میں ادخارہ

میں ادخار مضاف ہو کر مفعول لا ہے۔

② موت: کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ موت وجودی چیز ہے دوم یہ کہ عدی چیز ہے اس اختلاف کی وجہ سے اس کی

تعریف میں بھی دو قول ہو گئے، جو موت کو عدی چیز کہتے ہیں وہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کی شان تھی ہونا ہو اس سے حیات زائل

ہو جانے کا نام موت ہے یعنی موت عدم ملکہ ہے، جو موت کو وجودی چیز کہتے ہیں ان کے نزدیک موت ایسا عرض ہے جو حیات کا ضد

ہے تو دونوں میں باہم ضدین کا تعلق ہوا اور ضدین دو وجودی چیزیں ہوتی ہیں جو ایک محل میں یکے بعد دیگرے وارد ہوتی ہیں یہ قائلین

خلق الموت والحیوة سے استدلال کرتے ہیں جس سے موت و حیات دونوں کا مخلوق ہونا ثابت ہے اور مخلوق موجود چیز ہوتی

ہے تو موت و حیات ہر دو وجودی ہیں، یا یوں کہیں کہ خلق کا مفعول وجودی چیز ہوتی ہے کیونکہ خلق کا معنی ایجاد یعنی شئ

کو وجود دینا ہے، اور الموت کو خلق کا مفعول بنایا گیا ہے لہذا موت وجودی چیز ہوئی، قول اول والے جواب دیتے ہیں کہ آیت سے

استدلال درست نہیں کیونکہ آیت میں خلق بمعنی قَدَّر ہے یعنی مقدر کیا اور تقدیر جس طرح وجودی چیزوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے

عدی چیزوں سے بھی متعلق ہوتی ہے لہذا موت کا وجودی ہونا ثابت نہ ہوا۔

فائدہ: علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ موت وجودی چیز ہے (روح المعانی ۲/۲۹)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں موت عدم محض کا نام نہیں ہے (بیان القرآن)

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ، لَا يَفْقُوتُونَهُ كَمَا لَا يَفْقُوتُ الْمُحَاطَ بِهِ الْمُحِيطُ لَا لَا يَخْلُصُهُمْ

”اور اللہ تعالیٰ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے“ کہ اللہ تعالیٰ سے نہیں نکل سکتے جیسے احاطہ کی ہوئی چیز احاطہ کرنے والے سے نہیں نکل سکتی، ان کو فریب کاریاں

الْخُدَاعُ وَالْحِيلُ، وَالْجُمْلَةُ اِغْتِرَاضِيَّةٌ لَا مَحَلَّ لَهَا،

اور حیلے نہیں چھڑائیں گے، یہ جملہ معترضہ ہے جس کا کوئی محل اعراب نہیں ہے۔

تکثر یصح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

يَكَاذُ الْبُرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ، اسْتِيفَانِ ثَانِ كَانَهُ جَوَابَ لِمَنْ يَقُولُ مَا خَالَهُمْ مَعَ

”زب لگتا ہے کہ بجلی ان کی نظریں اچک لے گی“ یہ دوسرا استیفاف ہے گویا کہ اس شخص کو جواب ہے جس نے پوچھا کہ ان کڑکوں کے ہوتے

الصَّوَاعِقِ وَكَادَمِنْ أَفْعَالِ الْمُقَارِبَةِ وَضِعَتْ لِمُقَارِبَةِ الْخَبَرِ مِنَ الْوُجُودِ لِعُرْوَضِ سَبَبِهِ

ان کا کیا حال ہوا؟ اور کَاز ان افعال مقاربہ میں سے ہے جن کی وضع یہ بتانے کیلئے ہوئی کہ خبر کسی سبب کے عارض ہونے کی وجہ سے

لِكُنْهَ لَمْ يَوْجَدْ أَمَّا لِفَقْدِ شَرْطِ أَوْ لِعُرْوَضِ مَانِعٍ وَعَسَى مَوْضُوعُهُ لِرَجَاءِ هِ فَهِيَ خَبَرٌ مَحْضٌ

وجود کے قریب ہوئی لیکن وجود میں آئی نہیں یا تو شرط مفقود ہونے کی وجہ سے یا کوئی مانع پیش آنے کی وجہ سے، اور عسی خبر کے وجود کی امید دلانے کیلئے

وَلِذَلِكَ جَاءَتْ مُتَصَرِّفَةٌ بِخِلَافِ عَسَى وَخَبَرٌ هَامَشَرُوطٌ فِيهِ أَنْ يَكُونَ فِعْلًا مُضَارِعًا

وضع ہوا کَاز خبر محض ہے اسی لئے اس کی گردان آتی ہے بخلاف عسی کے، اور کَاز کی خبر میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہو اس پر جمعیہ کرنے کیلئے کہ

تَنْبِيْهَا عَلَى إِنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْقُرْبِ مِنْ غَيْرِ أَنْ لِيُؤَكِّدَ الْقُرْبَ بِالذَّلَالَةِ عَلَى الْحَالِ

یہی خبر قریب ہونے کو بیان کرنا مقصود ہے نیز وہ فعل مضارع ان کے بغیر ہوتا کہ حال پر دلالت کے ذریعہ قریب کی تاکید ہو جائے، اور بھی کَاز کی خبر بھی

وَلَقَدْ تَدْخُلُ عَلَيْهِ حَمَلًا لَهَا عَلَى عَسَى كَمَا تُحْمَلُ عَلَيْهَا بِالْحَذْفِ عَنْ خَبَرِهَا

پڑاؤ داخل ہو جاتا ہے اس کو عسی پر محمول کر کے جیسے عسی کَاز پر محمول ہوتا ہے عسی کی خبر سے ان حذف کر کے کیونکہ اصل

لِمُشَارِكْتِهِمَا فِي أَصْلِ مَعْنَى الْمُقَارِبَةِ

معنی مقاربت میں دونوں شریک ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① عبارت کی ترکیب ② کَاز کی تحقیق پہلی بات کے متعلق فرمایا کہ ترکیبی اعتبار

سے یہ عبارت دوسرا جملہ مستأنف ہے (پہلا يجعلون اصابعهم قها) اور چونکہ جملہ مستأنفہ سوال کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ بھی گویا

سوال کا جواب ہے کہ کسی نے سوال کیا کہ جب اصحاب صیب کو بادلوں اور گرجوں اور ہولناک حالات نے گھیرا تو ان کا کیا حال

ہوا؟ جواب دیا گیا کادالبرق الایۃ کہ حال یہ تھا کہ ہر لحظہ خطرہ لگتا تھا کہ ابھی آئی بجلی اور آنکھیں اور اعضاء تک بیکار اور ضائع

کر دے گی۔

دوسری بات کے بارے میں ذکر فرمایا کہ کَاز کی دلالت اس پر ہوتی ہے کہ خبر قریب الوقوع ہے مگر ابھی واقع نہیں ہوئی، قریب

الوقوع اس لئے ہے کہ اس کے وقوع کے اسباب موجود ہیں مگر وقوع اس لئے نہیں ہوا کہ یا وقوع کی شرط نہیں پائی گئی یا وقوع سے مانع

موجود ہو گئے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کَاز میں وقوع خبر کا معنی پائے جانے کی وجہ سے بمنزلہ خبری کلمہ بن جانے کے اس کی گردان ہوتی

ہے اس کے برعکس اگرچہ کَاز کی طرح عسی بھی افعال مقاربہ میں سے ہے مگر اس میں انشاء ہے اس لئے اس کی گردان نہیں

عسی اور کَاز میں ایک۔ تو یہ فرق ہے دوم اسی فرق کی وجہ سے کَاز کی خبر فعل مضارع بغیر ان کے ہوگی جس سے خبر کے قریب ہونے

کو ظاہر کرنے کا مقصود حاصل ہوگا کیونکہ مضارع میں حال و استقبال دونوں پر دلالت ہوتی ہے مگر استقبال پر دلالت کی کوئی علامت نہ ہو تو حال ظاہر ہوتا ہے اور آن نہ ہونے سے دلالت علی الحال ہو کر قرب خبر مؤکد ہو جائے گا کیونکہ آن استقبال کا معنی دیتا ہے تو آن نہ ہونے سے استقبال پر دلالت نہ رہے گی، جبکہ عسی کی خبر مضارع مع آن آتی ہے بطور فائدہ کے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کبھی ایک کو دوسرے پر محمول کر کے نکاذ کی خبر مضارع مع آن اور عسی کی خبر مضارع بغیر آن لاتے ہیں کیونکہ معنی مقاربت میں دونوں شریک ہیں۔

وَالْخَطْفُ الْأَخْذُ بِسُرْعَةٍ وَقُرْيَاءُ بَكْسِرِ الطَّاءِ وَيَخْطِفُ عَلَى أَنَّهُ يَخْطِفُ فَتَقِلْتُ فَتَحَةً

اور خطف کا معنی تیزی سے لے لینا، اور یخطف طاء کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور یخطف بھی اس بناء پر کہ اصل میں یخطف تھا پھر بناء

التاء إِلَى الْخَاءِ ثُمَّ أُدْغِمْتُ فِي الطَّاءِ وَيَخْطِفُ بَكْسِرِ الْخَاءِ لِإِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَاتِّبَاعِ

کافتہ خاء کی طرف نقل کیا گیا پھر بناء طاء میں دغم کی گئی، اور یخطف خاء کے کسرہ کے ساتھ بھی التقاء ساکنین کی وجہ سے اور یاء کی اتباع

الْيَاءِ لَهَا وَيَتَخَفُّ

میں اور یخطف بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں یخطف کا معنی بیان ہوا اور اس میں مختلف قرائتیں بیان ہوئیں، یخطف کا مصدر یخطف ہے بمعنی اچک لینا، جلدی سے چیز اٹھا لینا، اس میں ① یخطف ازسمع کے علاوہ چار قرائتیں ہیں ② یخطف طاء کے کسرہ کے ساتھ ازضوب (شاذ ہے) ③ یخطف یاء و خاء کافتہ اور طاء مشدود مفتوح، اصل میں یخطف تھا بناء کافتہ خاء کی طرف نقل کر کے بناء طاء کر کے ادغام کیا گیا ④ یخطف یاء و خاء طاء تینوں کا کسرہ، اصل میں یخطف تھا بناء ساکن کر کے طاء سے بدلی خاء طاء دوساکن اکٹھے ہوئے تو خاء کو کسرہ دیا (کہ ساکن کو متحرک بحرکت کسرہ کیا جاتا ہے) پھر طاء کو طاء میں ادغام کیا خاء کی اتباع میں یاء کو بھی کسرہ دے دیا ⑤ یخطف ازفعل بھی قرات ہے

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا، اسْتِيفَ ثَالِثٌ كَأَنَّهُ قِيلَ مَا يَفْعَلُونَ فِي

”جب ان کے آگے روشنی ہو جائے تو روشنی میں ہل پڑتے ہیں اور جب ان پر تاری ہو جائے تو کھڑے رہ جاتے ہیں“ یہ تیسرا استیف ہے گویا کہ

تَارَتْنِي خُفُوقُ الْبُرُقِ وَخُفْيَتِهِ فَأَجِيبُ بِذَلِكَ

پوچھا گیا کہ بارش والے بجلی کے کبھی کودنے اور کبھی چھپنے کے وقت کیا کرتے ہیں، تو یہ جواب دیا گیا

تشریح: اس عبارت میں ذکر ہوا کہ كلما اضاء لهم الخ تیسرا جملہ مستأنف ہے جو سوال کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ اس سوال کا جواب ہے کہ بارش والوں پر جب بجلی کبھی تو چمکتی اور کبھی چھپ جاتی تو وہ اس حال میں کیا کرتے تھے؟ جواب دیا گیا كلما اضاء لهم مشوا لہ الایۃ۔

وَاضَاءَ إِمَامُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُولُ مَحْذُوفٌ بِمَعْنَى كَلَّمَا نَوَّرَ لَهُمْ مَمْشَى أَخَذُوهُ أَوْ لَا زِمَ بِمَعْنَى

اور اضاء یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے، معنی ہے جب ان کے آگے راستہ کو روشن کر دے راستہ لے لیتے ہیں یا اضاء لازم ہے معنی ہے

كُلَّمَا لَمَعَ لَهُمْ مَشْرَافِيهِ فِي مَطَرَح نُورِهِ، وَكَذَلِكَ أَظْلَمَ فَإِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّيًا مَنَقُولًا مِنْ ظَلَمَ

جب ان کے سامنے روشنی ہوگئی تو روشنی پڑنے کی جگہ میں روشنی کے اندر چل پڑتے ہیں اظلم بھی ایسے ہی ہے کیونکہ اظلم ظلم اللیل سے منقول ہو کر

الَلَّيْلُ وَيَشْهَدُ لَهُ قِرَاءَةُ أَظْلَمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَقَوْلُ أَبِي تَمَامٍ

متحدی آیا ہے اور اس کی تائید فعل مجہول والی قرأت اظلم کرتی ہے اور ابوتمام کا قول بھی

هُمَا أَظْلَمَا حَالِي ثَمَّةَ أَجَلِيَا ظَلَامِيَهُمَا عَنْ وَجْهِ أَمْرٍ أَشْبَهَ

مثل وزمانہ نے میرے حال پر تاریکی ڈالی پھر دونوں نے اپنی تاریکی سے پردہ ہٹایا ایک نوجوان بڑھے کے چہرے پر سے

فَإِنَّهُ وَإِنْ أَنْ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ لَكِنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يُبْعَدُ أَنْ يُجْعَلَ مَا يَقُولُهُ

کیونکہ ابوتمام اگرچہ محدث شعراء میں سے ہے لیکن علماء عربی میں سے ہے تو یہ بعید نہیں کہ اس کے قول کو اس کی منقول کلام کے

بِمَنْزِلَةِ مَا يَرَوِيهِ

بمزلہ ظہر پایا جائے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بات ذکر ہوئی کہ اضاء اور اظلم فعل لازم ہے یا متحدی ہے؟ دونوں احتمال ہیں اگر اضاء اور اظلم متحدی ہو تو اضاء بمعنی نور ہے اور مفعول بہ محذوف ہے اضاء لہم ممشی... و اذا اظلم علیہم ممشی جب بجلی ان کے سامنے راستہ کو روشن کر دیتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب بجلی ان پر راستہ کو تاریک کر دیتی ہے تو کھڑے رہ جاتے ہیں، اگر اضاء اور اظلم لازم ہو تو اضاء بمعنی لَمَعَ اور اظلم بمعنی ظَلِمَ ہے اور معنی ہے جب ان پر بجلی چمکتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب بجلی تاریکی میں ہو جاتی ہے تو کھڑے رہ جاتے ہیں، شاید اضاء کا لازم و متحدی دونوں طرز آنا باعث شبہ نہ تھا اور اظلم کا متحدی ہونا باعث شبہ تھا اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اظلم کے متحدی استعمال ہونے کیلئے ایک دلیل یہ دی کہ اظلم میں ایک قرأت اظلم مجہول بھی مؤید ہے کیونکہ فعل لازم سے مجہول نہیں آتا متحدی سے مجہول آتا ہے دوسری دلیل ابوتمام کا شعر ہے کہ اس نے شعر میں اظلم متحدی استعمال کیا کہ اس کا مفعول حالی ذکر کیا ہے معلوم ہوا کہ اظلم متحدی بھی آتا ہے۔

فائدہ: شعراء عرب کے چھ طبقے ہیں، جاہلون: دور جہالت والے، مختصرون: جہالت و اسلام دونوں دور پانے والے، اسلاميون: شروع اسلام میں وفات پانے والے مولدون: اسلاميون کے بعد والے، محدثون: مولدون کے بعد والے، متأخرون: محدثون کے بعد والے۔ عراق و حجاز کے پہلے تین قسم شعراء کا کلام مستند سمجھا جاتا ہے متأخرون غیر مستند سمجھے جاتے ہیں اور محدثون کے بارے میں اختلاف ہے ابوتمام شاعر محدثون میں سے ہے مصنف نے فرمایا کہ اگرچہ یہ محدثون میں سے ہے لیکن سارے محدثون کا قول غیر معتبر نہیں ہوتا ان میں جو معتد عالم لغت عربیہ ہیں ان کا کلام بھی حجت ہوتا ہے اور ابوتمام ایسے ہی شعراء میں سے ہے۔

وَأِنَّمَا قَالَ مَعَ الْإِضَاءَةِ كَلَّمَا وَمَعَ الْإِظْلَامِ إِذَا لَانَتْهُمْ حُرَاصُ عَلَى الْمَشْيِ فَكُلَّمَا صَادَقُوا

اور اضاء کے ساتھ کلمہ کلمہ اور اظلام کے ساتھ اذا فرمایا کیونکہ وہ لوگ چلے پھر رہے تھے تو جب بھی اس کا موقع حاصل کرتے

مِنْهُ قُرْصَةً أَتَهَزُّوْنَهَا وَلَا كَذَالِكَ التَّوَقُّفُ ، وَمَعْنَى قَامُوا وَقَفُوا وَمِنْهُ قَامَتِ السُّوقُ إِذَا

غیبت سمجھتے ، اور ٹھہرنا ایسا نہ تھا (کہ اس کے حریس ہوتے) اور قاموا کا معنی وقفوا ہے اسی سے قامت السوق ہے جب بازار ٹھپ جائے

رَكَدَتْ وَقَامَ الْمَاءُ إِذَا جَمَدَ

اور قام الماء ہے جب پانی جم جائے

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رَكَدَتْ نے ایک نکتہ بتایا کہ اضاء کے ساتھ کلمہ اور اظلم کے ساتھ اذا کلمہ اس لئے استعمال ہوا کہ کلمہ شرط و جزاء کا تکرار چاہتا ہے اور اذا بغیر تکرار محض شرط و جزاء کے وقوع کو چاہتا ہے چونکہ ان کے چلنے کے عمل میں تکرار تھا اس لئے اس کو کلمہ کلمہ سے ذکر کیا گیا کہ وہ تکرار شرط کا مقتضی ہے اور ٹھہرنے کا عمل مرغوب فیہ نہ تھا ان کو اس کی حرم نہ تھی تو گویا ٹھہرنے کا عمل بھی ہوا ہے اس میں تکرار نہیں ہوا اس لئے اس کیلئے کلمہ اذا استعمال ہوا ہے۔

دوسری بات قاموا کا معنی لغوی اور اس کا ثبوت ذکر ہوا ہے جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ، أَيْ لَوْ شَاءَ أَنْ يَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ بِقَصْفِ

”اگر اللہ چاہتا تو لے جاتا ان کے کان اور ان کی آنکھیں“ یعنی اگر اللہ چاہتا کہ ان کے کان ختم کر دیتا ہے گرج کی سخت آواز سے اور ان

الرُّعْدِ وَأَبْصَارِهِمْ بِوَيْضِ الْبَرْقِ لَذَهَبَ بِهِمَا فَحَذَفَ الْمَفْعُولُ لِدَلَالَةِ الْجَوَابِ عَلَيْهِ

کی آنکھیں لے جاتا بجلی کی انتہائی روشنی کے درمیان تو کان آنکھ ختم کر دیتا تو مفعول حذف کر دیا گیا کیونکہ جواب شرط اس پر ہوا ہے ،

وَلَقَدْ تَكَاثَرَتْ حَذْفُهُ فِي شَاءَ وَأَرَادَتْ حَتَّى لَا يَكَادُ يُذَكَّرُ إِلَّا فِي الشَّيْءِ الْمُسْتَعْرَبِ كَقَوْلِهِ

اور کہ شاء اور اراد میں مفعول کا حذف بکثرت ہوا ہے حتی کہ ذکر نہیں کیا جاتا کہ عجیب چیز میں جیسے شاعر کا شعر ہے اگر میں چاہتا کہ خون کے

فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دُمَا لَبَكَيْتَهُ

آنسو رو دوں تو خون کے آنسو رو دتا

تکثیر یح: اس عبارت میں شاء کے مفعول مقدر کی وضاحت ہے فرمایا کہ لو حرف شرط شاء فعل اللہ قائل ہے فعل فاعل مگر شرط ہے لذهب بسمعهم و ابصارهم جواب شرط ہے شاء فعل متعدی ہے جو مفعول چاہتا ہے مگر آیت میں مفعول حذف ہے تو وہ کونسا مفعول ہے؟ فرمایا ان یذهب بسمعهم و ابصارهم مفعول ہے جس پر دال جواب شرط لذهب بسمعهم و ابصارهم ہے ، ساتھ بطور قاعدہ ذکر فرمایا کہ شاء اور اراد فعل متعدی کا مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ اکثر طور پر ذکر تک نہیں ہوتا ہاں صرف کسی عجیب و غریب بات کے موقع پر ہی ذکر ہوتا ہے جیسے شاعر کے مذکور شعر میں شئت کا مفعول ذکر ہے کیونکہ خون کے آنسو رو دنا غریب و نادر ہے اس لئے شعر میں ان ابکی دما بوجہ غریب ذکر ہوا اور نہ شاء کا مفعول حذف ہوتا ہے۔

وَلَوْ مِنْ حُرُوفِ الشَّرْطِ ظَاهِرُهَا الدَّلَالَةُ عَلَى انْتِفَاءِ الْأَوَّلِ لِانْتِفَاءِ الثَّانِي ضَرُورَةٌ انْتِفَاءِ

اور لو حرف شرط میں سے ہے اور اس کا ظاہر دلالت ہے ثانی کے انتفاء کے سبب اول کے انتفاء پر کیونکہ لازم کے انتفاء کے وقت لزوم کا

الْمَلْزُومُ عِنْدَ انْتِفَاءٍ لَّازِمِهِ، وَقُرِئَ لَأَذْهَبَ بِأَسْمَاعِهِمْ بِزِيَادَةِ الْبَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا

انفاء بدیہی ہے، اور لَأَذْهَبَ بِأَسْمَاعِهِمْ بَاءِ زائدہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وَلَا

تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، وَفَائِدَةُ هَذِهِ الشَّرْطِيَّةِ ابْتِدَاءُ الْمَانِعِ لِلذَّهَابِ سَمْعِهِمْ

تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ ہے، اور اس جملہ شرطیہ کا فائدہ ان کے کانوں اور آنکھوں کے ختم کرنے کے مقتضی موجود ہونے کے

وَأَبْصَارِهِمْ مَعَ قِيَامٍ مَا يَقْتَضِيهِ وَالتَّسْبِيهِ عَلَى أَنَّ تَأْثِيرَ الْأَسْبَابِ فِي مُسَبِّبَاتِهَا مَشْرُوطٌ

بوجود ان کے کان اور آنکھیں ختم ہونے کے مانع کو ظاہر کرتا ہے اور اس پر تنبیہ ہے کہ اسباب کی اپنے مسببات میں تاثیر اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط

بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ وُجُودَهَا مُرْتَبَطٌ بِأَسْبَابِهَا وَاقِعٌ بِقُدْرَتِهِ تَعَالَى وَقَوْلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى

ہے، اور یہ کہ مسبب کا وجود ان کے اسباب کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت سے واقع ہونے والا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كَالْتَصْرِيحِ بِهِ وَالتَّقْرِيرُ لَهُ

ان اللہ علی کل شیء قدیر اسی کی تصریح و تقریر کے بمنزلہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان کیں ① لو شاء اللہ کے شروع میں جو حرف لو آیا ہے یہ حرف شرط

ہے جس کی وضع یہ ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ لو کے بعد جو شرط و جزا ہے اور ان میں اول شرط دوم جزا ہے اور شرط ملزوم

اور جزا لازم ہوتی ہے یہ لو بتاتا ہے کہ چونکہ دوم یعنی جزا کا انتفاء ہے اس لئے اول یعنی شرط بھی منقضى ہے، کیونکہ شرط ملزوم اور جزا

لازم ہے اور لازم کے منقضى ہونے سے ملزوم منقضى ہو جاتا ہے، اس لئے دوم کے منقضى ہونے سے اول منقضى ہے تو جزا موجود نہیں جس

سے ظاہر ہوا کہ شرط موجود نہیں ہے۔

② ایک قرأت یوں ہے لو شاء اللہ لاذهب باسماعہم چونکہ باء تعدیہ کے لئے ہوتی ہے اور باب افعال خود بھی متعدی ہے

اس لئے اس قرأت میں لاذهب از افعال ہونے کے باوجود باء کے ساتھ جو آیا ہے باء زائدہ ہے، جیسے وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

التَّهْلُكَةِ میں باء زائدہ ہے، کیونکہ لا تلاقوا متعدی بنفسہ ہوتا ہے اس کے تعدیہ کے لئے باء تعدیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

③ سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان کے کان اور آنکھیں لے جاتا تو یہ بات ہر کسی کو معلوم ہے

تو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے وفائدۃ هذه الشرطية سے اس کے فائدے بتائے ہیں۔

① اس سے ظاہر ہوا کہ اسباب اپنی تاثیر میں اللہ تعالیٰ کے ارادے کے محتاج ہیں، بارش والوں کے کانوں اور آنکھوں کے ختم

ہونے کے اسباب گرج بجلی وغیرہ موجود تھے مگر اللہ تعالیٰ کی مشیت کان آنکھ ختم کرنے کی نہ ہوئی تو باوجود اسباب کے ختم نہ ہوئے۔

② کانوں و آنکھوں کے ختم ہونے کا مقتضی موجود تھا مگر صرف اللہ تعالیٰ کی مشیت مانع تھی اس لئے ایسا نہ ہوا (۳) مسببات اپنے

اسباب سے جڑے ہوئے ہیں مگر اسباب کی وجہ سے وجود میں نہیں آتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، ان اللہ

علی کل شیء قدیر بھی اسی کی تقریر و توضیح ہے۔

وَالشَّيْءُ يَخْتَصُّ بِالْمَوْجُودِ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرُ شَاءَ أُطْلِقَ بِمَعْنَى شَاءَ تَارَةً وَحِينَئِذٍ

اور شیء موجود چیزوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ اصل میں شاء کا مصدر ہے، اور یہ بھی شاء کے معنی میں بولا جاتا ہے ایسے وقت اللہ تعالیٰ

يَتَنَوَّلُ الْبَارِي كَمَا قَالَ تَعَالَى قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ، وَبِمَعْنَى مُشَى أُخْرَى وَ

کوئی شال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں پوچھ لیں کہ شہادت میں سب سے بڑھ کر کون سی چیز ہے؟ فرمادیں اللہ، اور بھی چاہی ہوئی

مَا شَاءَ اللَّهُ وَجُودَهُ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْجُمْلَةِ وَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ

چیز کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جس کا وجود چاہا وہ فی الجملہ موجود ہے اسی معنی پر ہے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ان اللہ

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَهُمَا عَلَىٰ غَمُومٍ مِّمَّا بَلََا مَشْوِيَّةٌ

علیٰ کل شیء قدیر اور اللہ خالق کل شیء اور یہ دونوں بلا اشتیاء عموم پر ہیں۔

تکثیر یح: اس عبارت میں لفظ شیء کی تحقیق ذکر کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک موجود چیز جو بھی ہے وہ شیء ہے اور شیء اور موجود

مترادف ہیں کل شیء موجود، اور کل موجود شیء، بوجہ یہ ہے کہ شیء شاء کا مصدر ہے جو بھی بمعنی اسم قائل شاء

استعمال ہوتا ہے بمعنی چاہنے والا، ارادہ کرنے والا یعنی جس کے ساتھ مشیت قائم ہوتی ہے اور ایسا موجود ہی ہوتا ہے کیونکہ مشیت

غیر موجود کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی، تو شیء اور موجود دونوں ایک ہوئے، اس معنی میں شیء کا اطلاق ممکن الوجود کی طرح واجب

الوجود پر بھی ہوا ہے جیسے کل ائی شیء اکبر شہادۃ؟ قل اللہ میں اللہ تعالیٰ پر شیء کا اطلاق ہوا اور بھی شیء بمعنی اسم مفعول

مشى ہوتا ہے یعنی وہ چیز جس کا وجود چاہا گیا یہ معنی بھی شیء بمعنی موجود ہونے والی چیز کو ظاہر کرتا ہے البتہ اس معنی میں شیء صرف ممکن

الوجود پر صادق آئے گی واجب الوجود پر اطلاق نہ ہوگا کیونکہ ذات خداوندی کسی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے وجود میں نہیں

آئی، نہ اللہ تعالیٰ مخلوق ہے نہ مقدور ہے، اس لئے شیء بمعنی اسم مفعول کا مصداق نہیں بن سکتا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اللہ

تعالیٰ نے چاہا وہ فی الجملہ موجود ہوتا ہے یعنی کسی نہ کسی وقت میں حال یا استقبال میں وجود میں آتا ہے،

وَالْمُعْتَرِ لَةً لِّمَا قَالُوا الشَّيْءُ مَا يَصِحُّ أَنْ يُوجَدَ وَهُوَ يُعَمُّ الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ أَوْ مَا يَصِحُّ

اور معتزلہ نے جب کہا کہ شیء وہ ہے جس کا وجود میں آنا صحیح ہو تو یہ واجب اور ممکن دونوں کو عام ہے، یا شیء وہ ہے جس کو جانا جاسکے

أَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَيُعَمُّ الْمُتَمَتِّعُ أَيْضًا لَزِمَهُمُ التَّخْصِصُ بِالْمُمْكِنِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ

اور اس کی خبر دی جاسکے تو شیء متتمتع کو بھی عام ہوگا، تو دونوں تعریفوں کی صورت میں معتزلہ کو بدلیل عقلی ممکن کے ساتھ شیء کی

بَدَلِيلُ الْعَقْلِ

تخصیص کرنا لازم ہوگا

تکثیر یح: اس عبارت میں معتزلہ کا مسلک ذکر ہوا کہ ان کے نزدیک شیء کی دو تعریفیں کی گئی ہیں ① شیء نام ہے ما یصح ان

یوجد کا یعنی شیء وہ ہے جس کا موجود ہونا صحیح ہو اس تعریف کے مطابق شیء واجب، ممکن الوجود، معدوم تینوں کو عام ہے، ② شیء

نام ہے مابین ان یعلم و یخبر عنہ کا یعنی شئی وہ ہے جس کا علم ہو سکے اور خبر دی جا سکے یہ تعریف واجب الوجود ممکن موجود ممکن معدوم کے علاوہ متمتع کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی بھی خبر دی جا سکتی ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی اس تعریف کے مطابق واجب اور ناممکن بھی فی الجملہ مخلوق و مقدور ٹھہرتا ہے حالانکہ واجب ذات خداوندی مخلوق و مقدور نہیں ہے، اس لئے معتزلہ کو تکلف کرنا پڑے گا کہ عقلاً شئی سے واجب اور متمتع کو متمتع کریں گے اس لئے معتزلہ کے قول کے مقابلہ میں متکلمین کا قول رائج ہے۔

وَالْقُدْرَةُ هِيَ التَّمَكُّنُ مِنْ إِجْعَادِ الشَّيْءِ وَقِيلَ صِفَةً تَقْتَضِي التَّمَكُّنَ وَقِيلَ قُدْرَةُ الْإِنْسَانِ

اور قدرت شئی کو وجود میں لانے کا نام ہے، اور کہا گیا کہ قدرت ایسی صفت ہے جو کر سکے کا تقاضہ کرے، اور یہ بھی کہا گیا کہ انسان کی

هَيْئَةٌ بِهَا يَتِمَكَّنُ مِنَ الْفِعْلِ وَقُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ الْعَجْزِ عَنْهُ وَالْقَادِرُ هُوَ الَّذِي

قدرت وہ ہیئت ہے جس کے ذریعہ فعل کر سکے، اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کی ذات سے عاجزی کی نفی کرتا ہے، اور قادر وہ ہے جو

إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَسْأَلْهُ يَفْعَلْ، وَالْقَدِيرُ الْفَعَالُ لِمَا يَشَاءُ عَلَى مَا يَشَاءُ وَلِذَلِكَ قُلْنَا

اگر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے نہ کرے، اور قدیر وہ ہے کہ جو چاہے اور جس طریقہ پر چاہے کر سکے والا ہو، اسی وجہ سے اس کے ساتھ اللہ کا غیر

يُوصَفُ بِهِ غَيْرُ الْبَارِي تَعَالَى، وَاشْتِقَاقُ الْقُدْرَةِ مِنَ الْقَادِرِ لِأَنَّ الْقَادِرَ يُوقِعُ الْفِعْلَ عَلَى

بہت کم ہی موصوف کیا جاتا ہے، اور قدرت قدر سے شق ہے اس لئے کہ قادر فعل کو اپنی قوت کی مقدار پر یا جس قدر

مِقْدَارِ قُوَّتِهِ أَوْ عَلَى مِقْدَارِ مَا يَقْتَضِي مَشِيئَتُهُ

اس کی مشیت کا مقتضی ہو اس مقدار پر فعل واقع کرتا ہے

تشریح: اس عبارت میں کلمہ قدیر کی وضاحت ہے، قدیر کا مصدر قدرت ہے قدرت کی تعریف میں تین قول ہیں: ① کسی شئی کو وجود میں لانے کی طاقت رکھنا ② وہ صفت جو کر سکے کا تقاضا کرے یعنی ممکن کا مقتضی قدرت کہلاتا ہے۔ ③ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے اعتبار سے قدرت کی تعریف میں فرق ہے، بندہ کی قدرت وہ ہیئت ہے جس سے فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عاجز نہ ہونے کا نام ہے۔

اس کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قادر اور قدیر کا فرق بیان کیا ہے، جو ظاہر ہے، پھر فرمایا قدرت قدر سے ہے بمعنی خاص مقدار شق و شق منہ میں مناسبت یہ ہے کہ قادر اپنی قدرت کے مطابق کام کرتا ہے یا جتنی مقدار مناسب سمجھتا ہے اتنی مقدار میں فعل کرتا ہے۔

وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْحَادِثَ حَالٌ حُدُوثِهِ وَالْمُمْكِنَ حَالٌ بَقَاؤِهِ مَقْدُورَانِ وَأَنَّ مَقْدُورَ

اس آیت میں دلیل ہے کہ حادث اپنے حدوث کے حال میں اور ممکن اپنے بقا کے حال میں قدرت الہی کے تحت ہیں اور یہ کہ بندہ کا مقدور اللہ تعالیٰ

الْعَبْدُ مَقْدُورُ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ شَيْءٌ وَكُلُّ شَيْءٍ مَقْدُورُ اللَّهِ،

کا مقدور ہے، کیونکہ بندہ کا مقدور بھی شئی ہے اور ہر شئی اللہ تعالیٰ کی مقدور ہے۔

تشریح: اس عبارت میں آیت سے نکلنے والے دو مسئلے بیان فرمائے ہیں ① جو کچھ بھی حادث ہوتا ہے (نیا وجود میں آتا ہے) اور

جو کچھ بھی ممکن موجود اور ممکن معدوم ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہے، کیونکہ یہ سب شے ہے اور ان اللہ علی کل شیء
 لدیور ① جو کچھ بندوں کی قدرت میں ہے چونکہ وہ سب کچھ بھی شے ہے اس لئے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ہے۔

وَالظَّاهِرُ أَنَّ التَّمَثِيلَيْنِ مِنْ جُمْلَةِ التَّمَثِيلَاتِ الْمُؤَلَّفَةِ وَهُوَ أَنَّ تَشْبِيهَ كَيْفِيَّةٍ مُتَزَعَةً مِنْ

اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں تشبیہیں تشبیہات مرکبہ کے قبیل سے ہیں، تشبیہ مرکب یہ ہے کہ جو کیفیت ایسے مجموعہ سے لی گئی ہو

مَجْمُوعٍ تَضَامَّتْ أَجْزَاءُهَا وَتَلَاصَقَتْ حَتَّى صَارَتْ شَيْئاً وَاحِداً بِأُخْرَى مِثْلِهَا كَقَوْلِهِ

جس کے اجزاء مل جل گئے ہوں اس کیفیت کو دوسری اس جیسی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

تَعَالَى مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِیمَارِ الْآلِیَةِ فَإِنَّهُ تَشْبِیْهُ حَالِ

”ان لوگوں کی مثال جن کو تورات کی ذمہ داری دی گئی پھر انہوں نے اس کو نہ اٹھایا ایسے ہے جیسے گدھے کی مثال جو کتابوں کے دفتر اٹھائے ہوئے ہوں“ کہ

الْیَهُودِ فِی جَهْلِهِمْ بِمَا مَعَهُمْ مِنَ التَّوْرَةِ بِحَالِ الْإِیمَارِ فِی جَهْلِهِ بِمَا یَحْمِلُهُ مِنْ أَسْفَارِ

یہود کے اپنے پاس موجود تورات سے جاہل ہونے میں ان کے حال کی گدھے کے اپنے پاس موجود حکمت کی کتابوں سے جاہل ہونے کے حال کے ساتھ

الْحِكْمَةِ وَالْغَرَضُ مِنْهُمَا تَمَثِیلُ حَالِ الْمُنَافِقِیْنِ مِنَ الْخِیرَةِ وَالشَّدَةِ بِمَا یُکَابِدُهُ مِّنْ

تشبیہ ہے، اور غرض دونوں تمثیلوں سے منافقین کی حیرانگی و شغف والے حال کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کی حیرت و شغف کے ساتھ جس کی

إِنطَفَآتْ نَارُهُ بَعْدَ انْقَادِهِ فِی ظُلْمَةٍ أَوْ بِحَالِ مَنْ أَخَذَتْهُ السَّمَاءُ فِی لَیْلَةٍ مُظْلِمَةٍ مَعَ

آگ تاریکی میں روشن کرنے کے بعد بجھ جائے، یا اس شخص کے حال کے ساتھ تشبیہ ہے جس پر تاریک رات میں بارش آپڑی ساتھ سخت

وَعَدٍ قَاصِفٍ وَبَرَقِ خَاطِفٍ وَخَوْفٍ مِنَ الصَّوَاعِقِ

”تم کی گرج اور آگ کی ایک لپٹے والی بجلی اور کڑک کا خطرہ ہو“

تفسیر یہ: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود آیات میں بیان کی ہوئی دو مثالوں مثلاً اللہ الذی اور او کصیب من السماء
 کو منافقین کے حال پر نقل کرنا ہے، عبارت هَذَا میں پہلی تقریر ہے کہ یہ مثالیں تمثیل مرکب کے قبیل سے ہیں تمثیل مرکب بہت سی
 چیزوں کے اجزاء سے مرکب کیفیت ہے جس کو اسی جیسی دوسری مرکب کیفیت سے تشبیہ دی گئی ہو، سمجھانے کے لئے بطور مثال
 مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری آیت میں مذکور تمثیل ذکر کی کہ مثل الذین حملوا التوراة ثم لم يحملوها کمثل الیمار یحمل
 اسفاراً میں تمثیل مرکب ہے کہ مشہ و مشہ بہ ہر ایک میں تین تین چیزیں ہیں مشہ میں یہود، تورات، تورات کے علم سے ان کی
 جہالت، اور مشہ بہ میں گدھا، کتابیں، کتابوں سے اس کی جہالت ہے، مطلب یہ ہے کہ جیسے گدھا اپنے اوپر کتابیں اٹھائے پھر بھی
 ان کے علم سے جاہل رہتا ہے، ایسے ہی یہود نے تورات اٹھائی مگر تورات کے احکام پر عمل نہ کر کے گدھے کی طرح جاہل ہیں، اب
 یہاں آیت میں تمثیل مرکب کیسے ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے والغرض منہ سے اسی کی وضاحت کی کہ مشہ منافقین میں کئی چیزیں
 ہیں جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کا اظہار، پھر راز کھانا، نتیجہ میں حیرت زدہ و حسرت زدہ رہ جانا، مشہ بہ میں بھی کئی چیزیں

ہیں روشنی کے لئے آگ روشن کرنا، آگ کا بجھ جانا، مستوقدین کا حیرت زدہ و حسرت زدہ ہو کر رہ جانا، باقی بات واضح ہے۔

وَبُيِّنَ جَعْلُهُمَا مِنْ قَبْلِ التَّمْثِيلِ الْمَفْرُودِ وَهُوَ أَنْ تَأْخُذَ أَشْيَاءُ فُرَادَى فَتُشَبِّهَهَا بِأَمْثَالِهَا

اور ان دونوں مثالوں کو تہہ مفرد کے قبیل سے بنانا بھی ممکن ہے، اور تمثیل مفرد یہ ہے کہ تو کئی چیزیں الگ الگ لے لے اور ان کو اپنے ہم مثلوں سے تشبیہ دیدے

كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمُتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَلَا

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”اور برابر نہیں ٹاپتا۔ اور دینا اور اندھیرے اور نور اور سایہ اور لو،

قَوْلِ امْرِءٍ الْقَيْسِ

اور امرا القیس کا قول ہے:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَ يَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

گویا کہ پرندوں کے تر اور خشک دل باز کے گھونٹے کے پاس عناب اور ردی کھجور ہیں

بِأَنْ يُشَبَّهَ فِي الْأَوَّلِ ذَوَاتُ الْمُنَافِقِينَ بِالْمُسْتَوْقِدِ وَأُظْهَرَهُمُ الْإِيمَانُ بِاسْتِيقَادِ النَّارِ وَمَا

اس طور پر کہ پہلی مثال میں تشبیہ دی گئی منافقین لوگوں کو مستوقد کے ساتھ اور ان کے اظہار ایمان کو آگ جلانے کے ساتھ، اور اظہار ایمان کے ذریعہ جو

انْتَفَعُوا بِهِ مِنْ حَقَنِ الدِّمَاءِ وَسَلَامَةِ الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَغَيْرِ ذَلِكَ بِإِضَاءَةِ النَّارِ مَا حَوَّلَ

فائدہ حاصل کیا یعنی خون محفوظ ہونا اور اموال و اولاد کا سلامت رہنا وغیرہ، اس کو مستوقدین نار کے آس پاس کو آگ کے روشن کر دینے

الْمُسْتَوْقِدِينَ وَزَوَالَ ذَلِكَ عَنْهُمْ عَلَى الْقُرْبِ بِأَهْلَاكِهِمْ وَأَفْشَاءِ حَالِهِمْ وَابْقَائِهِمْ فِي

کے ساتھ اور پھر منافقین کی (آخرت کی) ہلاکت اور (دنیا میں) ان کے حال ظاہر کرنے کے ذریعہ سے ان کے اس نفع کو جلدی ختم ہو جانے اور ہمیشہ کے

الْخَسَارِ الدَّائِمِ وَالْعَذَابِ السَّرمِدِ بِإِطْفَاءِ نَارِهِمْ وَالذِّهَابِ بِنُورِهِمْ،

خسارے اور دائمی عذاب میں باقی رہ جانے کو مستوقدین کی آگ بجھنے اور ان کی روشنی ختم ہو جانے کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں دونوں مثالوں کو تمثیل مفرد کے قبیل سے ٹھہرانے کی تقریر ہے، تمثیل مفرد یہ ہے کہ مشبہ و مشبہ بہ ہر دو میں

شہد چیزیں ہوتی ہیں مگر ہر ایک چیز کو دوسری ایک چیز کے ساتھ تشبیہ ہوتی ہے، مثال اول میں مشبہ میں چار چیزیں ہیں منافقین، ان

کا اظہار ایمان، اظہار ایمان سے وقتی فائدہ، پھر اس فائدہ کا جلد ختم ہو کر دائمی خسارہ حاصل ہونا، اور مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں

ہیں، مستوقدین، ان کا آگ جلانا، آگ سے وقتی نفع روشنی حاصل ہونا، پھر آگ بجھ کر نفع ختم ہو جانا، ان میں با ترتیب ہر ایک کو دوسری

سے تشبیہ ہے، اگلی عبارت میں او کصیب میں تمثیل کی تقریر ہے۔

وَفِي الثَّانِي أَنفُسُهُمْ بِأَصْحَابِ الصَّيْبِ وَإِيمَانُهُمُ الْمُخَالَطُ بِالْكَفْرِ وَالْخَدَاعُ بِصَيْبٍ فِيهِ

دوسری مثال میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی گئی بادشہ والوں کے ساتھ اور ان کے ایسے ایمان کو جو کفر اور دھوکہ دہی کے ساتھ گھلوتا ہے اس بادشہ جس میں

ظَلُمْتُ وَرَعْدُ بَرْقٍ مِنْ حَيْثُ اللَّهُ وَإِنْ أَنْ تَالِغًا فِي نَفْسِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا وَجَدَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ

تاریکیاں اور گرج اور بجلی ہوا اس حیثیت سے تشبیہ ہے کہ بارش بذات خود اگرچہ نافع ہے مگر جب ایسی صورت میں پانی جائے تو اس کا نفع ضرر سے بدل

عَادَ نَفْعُهُ ضَرًّا وَنَفَاقُهُمْ حَذَرًا عَنْ نِكَايَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا يَطْرُقُونَ بِهِ مَنْ سِوَاهُمْ مِنَ الْكُفَرَةِ

جاتا ہے، اور منافقین کے اس نفاق کو جو مؤمنین کی ایذاؤں اور جو کچھ منافقین کے ماسوا دوسرے کافروں کو پریشانیاں پہنچاتے تھے ان کے ذریعے ہے

بِجَعْلِ الْأَصَابِعِ فِي الْأَذَانِ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرًا الْمَوْتِ مِنْ حَيْثُ اللَّهُ لَا يَرُدُّ مِنْ قَدْرِ اللَّهِ

اصحاب صیغ کے موت کے ذریعے گرج کی وجہ سے انگلیاں کانوں میں ڈالنے کے ساتھ اس حیثیت سے تشبیہ ہے کہ یہ عمل اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو کچھ بھی نہیں لوٹ سکتا

تَعَالَى شَيْئًا وَلَا يُخَلِّصُ مِمَّا يُرِيدُ بِهِمْ مِنَ الْمُضَارِّ وَتَحْيِرُهُمْ لِشِدَّةِ الْأَمْرِ وَجَهْلِهِمْ بِمَا

اور اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ جس ضرر کا ارادہ کریں اس سے نہیں بچا سکتا اور منافقین کے مشکل حال کی وجہ سے حیرت زدہ رہ جاتے اور جو کچھ حرکتیں کرتے اور عمل

يَأْتُونَ وَيَذَرُونَ بِأَنَّهُمْ لَمَّا صَادَقُوا مِنَ الْبَرْقِ حَقَقَتْ اتِّهَزُّوْهُمَا فَرَصَةٌ مَعَ خَوْفٍ أَنْ يُخْطَفَ

پھوڑتے ہیں اس کے انجام سے ان کی حیات کو اس کے ساتھ تشبیہ ہے کہ اصحاب صیغ جب بھی بجلی کی معمولی سی چمک پاتے ہیں تو اس کو موقع سمجھتے ہیں

أَبْصَارُهُمْ فَخَطُّوا خَطِيئَةً يَسِيرَةً لَمَّا إِذَا خَفِيَ وَفَقَرُ لَمَعَانَهُ بِقَوَامَتَيْنِ لَا حِرَاكَ لَهُمْ

اپنی آنکھیں اچک لئے جانے کے خوف کے ساتھ اور چند دم چلتے ہیں، پھر جب بجلی بجتی ہو اس کی روشنی بند ہوتی ہے تو قید ہو کر رہ جاتے ہیں، ان کی حرکت نہیں رہتی،

تشریح: اس عبارت میں او کھسب میں جمیل مفرد کی تقریر کی گئی ہے، یہاں بھی مشبہ چار چیزیں ہیں منافقین، ان کا دھوکہ دہی

سے غلو ط ایمان اور در پردہ کفر، مسلمانوں کی کافروں کے خلاف کی جانے والی کاروائیوں سے بچنے کے لئے ان کا نفاق، ان پر مشکل

معاملات اور راز کا ظاہر ہونا، اور مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں ہیں اصحاب صیغ، گرج و بجلی سے غلو ط بارش، اصحاب صیغ کا موت کے

ذریعے انگلیاں کانوں میں ڈالنا، بجلی چمکنے پر چل پڑنا اور بجلی چپنے پر حیرت زدہ ہو کر کھڑے رہ جانا، با ترتیب مشبہ کی ایک چیز کو مشبہ بہ

کی ہر ایک چیز سے تشبیہ دی گئی ہے، تقریر آسان ہے،

وَقِيلَ شُبَّهَ الْإِيمَانُ وَالْقُرْآنُ وَمَا أُوتِيَ الْإِنْسَانُ مِنَ الْمَعَاوِنِ الَّتِي هِيَ سَبَبُ الْحَيَاةِ

اور کہا گیا کہ ایمان اور قرآن مجید کو اور انسان کو دی ہوئی ان تمام معاونوں کو جو دائمی زندگی کا سبب ہیں تشبیہ دی گئی صیغ

الْأَبَدِيَّةِ بِالسَّبَبِ الَّذِي بِهِ حَيَاةُ الْأَرْضِ وَمَا رَبَّكَتُ بِهَا الشُّبَّةُ الْمُبْطِلَةُ وَاعْتَزَّضَتْ

کے ساتھ جو زمین کی زندگی کا سبب ہے، اور جو باطل شبہات ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور مشکل اعتراضات

ذُوْنَهَا مِنَ الْإِعْتِرَاضَاتِ الْمُشْكِلَةِ بِالظُّلْمِ وَمَا فِيهَا مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ بِالرَّعْدِ وَمَا

جوان کے آگے پیش آئے ان کو تشبیہ دی گئی تاریکیوں کے ساتھ، اور قرآن مجید میں جو وعدہ و وعید ہیں ان کو کڑک کے ساتھ اور جو روشن تھے دلائل

فِيهَا مِنَ الْآيَاتِ الْبَاهِرَةِ بِالْبَرْقِ وَتَضَامِهِمْ عَمَّا يَسْمَعُونَ مِنَ الْوَعْدِ بِجَالٍ مَنْ يَهْوِلُهُ

ان کو تشبیہ بجلی کے ساتھ دی گئی، اور منافقین کے وعیدیں کرکان بند کرنے کو اس شخص کے حال کے ساتھ تشبیہ ہے جس پر گرج گھبراہٹ ڈال دے

الرَّغَدُ فَيَخَافُ صَوَاعِقَهُ فَيَسُدُّ أُذُنَهَا عَنْهَا مَعَ إِنَّهُ لَا خَلَاصَ لَهُمْ مِنْهَا وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى

اور وہ ان کی کڑکوں سے خوف زدہ ہو کر اپنے کان اس سے بند کرے حالانکہ اس سے ان کے لئے بچاؤ نہیں ہے، یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ، وَاهْتَرَا زُرْهُمْ لَمَّا يَلْمَعُ لَهُمْ مِنْ رُشْدٍ يُذِرُ كُونَهُ أَوْ رَفْدٍ يَطْمَعُ إِلَيْهِ

واللہ محیط بالکفرین کا، اور ان کے اس ہدایت کے چپکنے پر چل پڑنے کو جس ہدایت کو پائیں یا ان عطا پانے پر خوش ہونے کو جن کی طرف ان کی

ابصارُہُمْ بِمَشِيَّتِهِمْ فِي مَطَرَحِ ضَوْءِ الْبَرَقِ وَتَحْيِرُہُمْ وَتَوَقُّفُہُمْ فِي الْأَمْرِ حِينَ تَعْرُضُ

تھیں امید گائیں تشبیہ ہے اصحاب صیب کے بجلی کی روشنی پڑنے کی راہ میں چل پڑنے کے ساتھ، اور منافقین کے اپنے معاملہ میں شبہ پیش آنے کے وقت

لَهُمْ شُبُهَةٌ أَوْ تَعْنُ لَهُمْ مُصِيبَةٌ يَتَوَقَّفُہُمْ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ

یا کسی مصیبت آپڑنے کے وقت حیرت زدہ رہنے کو تشبیہ ہے اصحاب صیب کے تاریکی چھانے کے وقت توقف کرنے کے ساتھ،

تشریح: اس عبارت میں بھی او کصیب میں تمثیل مفرد کی دوسری تقریر ہے،

کہ مشبہ میں سات چیزیں ہیں: ایمان و قرآن اور احکام اور مشہات باطلہ، وعدہ وعید، روشن دلائل، وعید سن کر کان بند کرنا، ہدایت

پانے یا عطا پانے پر منافقین کی خوشی، شبہ یا مصیبت پیش آنے پر ان کا حیرت زدہ رہ جانا، ایسے ہی مشبہ بہ میں سات چیزیں ہیں:

بارش، تاریکیاں، کڑکیں، بجلی، کڑکوں سے ڈر کر کان بند کرنا، بجلی کی روشنی پڑنے پر چل پڑنا، تاریکی ہونے پر حیرت کے ساتھ توقف

کرنا، ہلترجیب ہر ایک کو دوسری کے ساتھ تشبیہ ہے۔ اور قبیل کے ذریعہ بیان کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَلَبَّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ عَلَى إِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ لَهُمْ

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" کے ذریعہ شبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان

السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوا بِهَا إِلَى الْهُدَى وَالْفَلَاحِ ثُمَّ إِنَّهُمْ صَرَفُوهَا إِلَى الْخُطُوطِ

کے کان اور آنکھیں اس لئے بنائے تھے تاکہ ان کے ذریعہ ہدایت اور فلاح کی طرف پہنچیں، مگر انہوں نے ان اعضاء کو دنیاوی

الْعَاجِلَةِ وَ سَدُّوْهَا عَنِ الْفَوَائِدِ الْأَجَلَةِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِي

لذاتوں میں غرق کیا اور اخروی فوائد سے بند کر رکھا اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان کو اسی حالت پر رکھتا جس پر انہوں نے اپنے کو رکھا تھا کیونکہ

يَجْعَلُونَهَا فَإِنَّهُ عَلَى مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ

اللہ تعالیٰ جو چاہے اس پر قادر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام نے ایک نکتہ بیان فرمایا کہ "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ" الایہ اور "ان اللہ علی کل

شیء قَدِيرٌ" دلالت کرتے ہیں کہ اصحاب صیب کے کان آنکھیں ختم ہونے کے اسباب موجود تھے مگر اللہ تعالیٰ نے نہ چاہا اس لئے

آنکھیں کان بیکار نہیں ہوئے، ایسے ہی منافقین کے اندر ان کے قوی سلب کرنے کے تمام تقاضے موجود تھے مگر اللہ تعالیٰ کی مشیت نہ

تھی اور نہ اللہ تعالیٰ چاہے تو ان کے قوی سلب کر دیتے، اللہ تعالیٰ نے مہربانی فرمائی کہ قوی سلب نہیں کئے ان کو اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا

چاہئے نہ کہ ناشکرا جیسا کہ وہ ناشکرے ہو رہے ہیں۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ لَمَّا عَدَّدَ فِرْقَ الْمُكَلَّفِينَ وَذَكَرَ خَوَاصَّهُمْ وَمَصَارِفَ أُمُورِهِمْ

اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، جب اللہ تعالیٰ نے مکلفین کے فرقے شمار کئے اور ان کی خصوصیات اور ان کے معاملات کے مواقع ذکر کئے، تو خطاب

أَقْبَلَ عَلَيْهِمْ بِالْخِطَابِ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْتِفَاتِ هَذَا السَّمْعِ وَتَنْشِيطَالَهُ وَاهْتِمَاماً بِأَمْرِ الْعِبَادَةِ

کے ذریعہ بطریق التفات ان کی طرف متوجہ ہوئے سننے والے کو ہوشیار اور چست کرنے کے لئے اور حکم عبادت کے اہم ہونے کو اور اس کی عظمت نشان

وَتَفْخِيماً لِشَانِهَا وَجَبْراً لِكُلْفَةِ الْعِبَادَةِ بِلَذَّةِ الْمُخَاطَبَةِ

بتانے کے لئے اور عبادت کے حکم کی مشقت کی غلطی کی لذت سے طمانی کرنے کے لئے،

تکثیر صیغ: اس عبادت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① یا ایہا الناس اعبدوا کا ماقبل سے ربط: اور وہ یہ ہے کہ اول مکلفین یعنی جن انسانوں کے تین فرقے بیان ہوئے کھلمے مؤمن، کھلمے کافر، ظاہر مؤمن و باطن کافر، یہاں سے تینوں فرقوں کو عبادت خداوندی کا حکم دیا گیا ہے۔

② اسلوب کلام بدلنے کو التفات کہتے ہیں جس کی بحث گذر گئی، پہلے اسلوب غائبی تھا اب خطاب ہے، اس اسلوب بدلنے میں عام فائدہ جو سب مواقع میں ہوتا ہے اور یہاں بھی ہے یہ ہے کہ التفات سے نیا اسلوب ہو کر جدت پیدا ہوتی ہے اور ہر جہد میں لذت تازہ ہوتی ہے جس سے سامع چست و ہوشیار ہو جاتا ہے اس لئے اسلوب بدلا گیا، نیز یہاں کا خاص فائدہ یہ ہے کہ چونکہ عبادت کا حکم ہے اور عبادت میں کچھ مشقت بھی ہے چاہے فی نفسہ نہ ہو تو اس کا حکم دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے خطاب کا اسلوب اس لئے اختیار کیا کہ ذات خداوندی مکلفین کی محبوب ہے اور محبوب کے خطاب میں محبت کو لذت آتی ہے تو طرز خطاب کے ذریعہ عبادت کی مشقت کو تبدیل بلدت کرنے کی خاطر التفات الی الخطاب کیا ہے، نیز اس میں عبادت کی اہمیت و عظمت نشان بھی ظاہر کی گئی کہ یہ وہ کام ہے جس کے لئے اللہ تعالیٰ مکلفین سے بالشفافہ گفتگو فرما رہے ہیں،

وَيَا حُرُوفَ الْإِنْدَاءِ وَضِعَ لِنْدَاءِ الْبَعِيدِ وَقَدْ يُنَادِي بِهِ الْقَرِيبُ تَنْزِيلاً لَكَ مَنْزِلَةَ الْبَعِيدِ إِمَّا

اور یا حرف عدا ہے جو دور شخص کی عدا کے لئے وضع ہوا لیکن قریبی کو بھی بخیر بعید کے ٹھہرا کر یا اس قریبی کی عظمت کی وجہ سے یا سے عدا کی جاتی ہے

لِعَظَمَتِهِ كَقَوْلِ الدَّاعِي يَارَبِّ وَيَا اللَّهَ وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ أَوْ لِفَقْلِيهِ وَسُوءِ

جیسے دعا کرنے والا یارب، یا اللہ کہتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ اس سے شریک سے بھی زیادہ نزدیک ہے، یا اس قریبی کی غفلت یا بدظنی (نقصان عقل) کی وجہ

فَهُمِهِ أَوْ لِلْإِعْتِنَاءِ بِالْمَدْعُوِّ لَهُ وَزِيَادَةِ الْحَيْثُ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَعَ الْمُنَادِي جُمْلَةً مُفِيدَةً لِأَنَّهُ

سے یاد بخیر (جس کے لئے عدا دی جاتی ہے اس) کی اہمیت بتلانے اور اس پر زیادہ توجہ دینے کے لئے (قریبی کو بعید ٹھہرا کر یا سے عدا کی جاتی ہے)

نَائِبٌ مَنَابٍ فِعْلٌ

اور کلمہ یا منادی کے ساتھ ملکر جملہ مفیدہ بنتی ہے کیونکہ یا فعل کے قائم مقام ہے۔

تشریح: علامہ زمخشری رحمہ اللہ کے نزدیک یا کی اصل وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہے، جب قریب کو بھی بمنزلہ بعید ٹھہرایا جائے گا تب قریب کے لئے یا استعمال ہوگی، اور ابن حجب کے نزدیک مطلق منادی کے لئے ہے زبی ہو یا بعید دونوں کے لئے استعمال حقیقت ہے، مصنف رحمہ اللہ نے زمخشری کی بات لے کر تقریر کی ہے جو واضح ہے، یاد رہے کہ امام راغب رحمہ اللہ نے بھی یا کا منادی بعید کے لئے ہونا ذکر فرمایا (المفردات للراغب) علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے بھی اولاً منادی بعید کے لئے ہونا ذکر فرما کر دوسرا قول قریب وبعید دونوں کے لئے ہونا ذکر فرمایا (روح المعانی)

اما العظمتہ: منادی قریب کو بمنزلہ بعید کے ٹھہرانے کی مختلف وجہیں ہوتی ہیں ① منادی عظیم ہوتا ہے اس کے بعد مرتبہ کو بعد منزل کے قائم مقام کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ ② منادی قریب غافل ہوتا ہے یا کم فہم ہوتا ہے تو غفلت و کم فہمی کی وجہ سے بمنزلہ بعید ٹھہرایا جاتا ہے ③ مدلولہ (جس مقصد کے لئے دعا کی جائے) کی اہمیت بتائے اور زیادہ ترغیب دینے کے لیے منادی قریب کو بمنزلہ بعید کے ٹھہرایا جاتا ہے۔

دھومع المنادی: یعنی حرف عدا و منادی جب مل جائیں تو جملہ نامہ بن جاتا ہے کیونکہ یا حرف عدا قائم مقام ادعوا کے اور منادی مفعول بن رہا ہوتا ہے جس سے جملہ فعلیہ بن جاتا ہے۔

وَ اَيُّ جُعِلَ وَصْلَةٌ اِلَىٰ يَدَايِ الْمُعْرِفِ بِاللَّامِ فَإِنَّ اِدْخَالَ يَا عَلَيْهِ مُتَعَدِّرٌ لِّتَعَدُّرِ الْجَمْعِ بَيْنَ

اور ائی کو معرف باللام کے عدا کے لئے وسیلہ بنایا گیا کیونکہ معرف باللام پہلا اہل کرنا محذور تھا کیونکہ دو حرف تعریف کو جمع کرنا محذور ہے اس لئے کہ وہ

حَرْفِي التَّعْرِيفِ فَإِنَّهُمَا كَمِثْلَيْنِ وَأَعْطِيَ حُكْمَ الْمُنَادَى وَأُجْرِيَ عَلَيْهِ الْمَقْصُودُ بِالْيَدَايِ

دونوں دونوں کے بمنزلہ ہیں، اور ائی کو منادی کا حکم دے دیا گیا اور ائی کو مقصود بالنداء کی صفت کا فہم کے بمنزلہ بنایا گیا، اور معرف باللام کا رفع

وَصَفًا مُّوَضَّحًا لَهُ وَالتَّوَزُّمَ رَفْعُهُ إِشْعَارًا بِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ، وَأُقْحِمَتْ بَيْنَهُمَا هَاءُ التَّيْبَةِ

لازم کیا گیا یہ بتانے کے لئے کہ یہی مقصود بالنداء ہے، اور ائی اور مقصود بالنداء کے درمیان ہاء معیہ ٹھوسی گئی تاکید کے لئے اور ائی جس

تَاكِيدًا وَتَعْوِضًا عَمَّا يَسْتَحِقُّهُ اَيُّ مِنَ الْمُضَافِ اِلَيْهِ

مضاف الیہ کا مستحق ہے اس کا عوض بنانے کے لئے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں، حرف عدا و منادی کے درمیان ای اور ہاء معیہ لائے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، ①

فرماتے ہیں کہ چونکہ دو حرف تعریف جمع کرنا ناجائز و محذور ہے کیونکہ دو حرف تعریف بمنزلہ دو ہم شکلوں کے ہیں (گویا ایک حرف

دوبار آیا جو دوسری بار لانا بے کار ہے) اور الناس معرف باللام ہے تو جب اس پر حرف عدا داخل ہوتا تو الف لام تعریف اور حرف عدا

دو حرف تعریف جمع ہوتے تو اس سے بچنے کے لئے ای کو درمیان میں لا کر جواز کی صورت پیدا کی گئی، اور معرف باللام جو منادی

تعالیٰ کو اس کا قائم مقام بنا کر منادی بنا دیا گیا اور ترکیبی اعتبار سے ای موصوف ہوگا جس میں کچھ ابہام پایا جاتا ہے، اور معرف باللام

اس کی صفت کا فہم (موضحہ) ہوگی جس سے ای کا ابہام دور ہو گیا،

سوال ہوا کہ جب ای منادی ہوا اور معرف باللام اس کی صفت ہوئی اور منادی کی صفت میں رفع نصب دونوں جائز ہوتے ہیں

تو یہاں بھی معرف باللام کا رفع اور نصب دونوں جائز ہوں تو صرف رفع کیوں لازم ہے؟ جواب یہ ہے کہ رفع جو منادی پر ہوتا ہے معرف باللام صفت کے لئے اس لئے لازم کیا گیا تاکہ سمجھ آئے کہ عدا سے مقصود یہی ہے، ایسی مقصود نہیں ہے، اور چونکہ یہ مفرد معرف ہے اور منادی مفرد معرف مثنیٰ بر علامت رفع ہوتا ہے تو وہی علامت رفع دے کر اس کا مقصود بالنداء ہونا ظاہر کیا گیا۔

⑤ پھر حاء حمیہ لانے کی وجہ بیان فرمائی کہ ایسی اور الناس موصوف صفت ہیں جن کے درمیان اجنبی نہیں آسکا مگر چونکہ ایسی مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے، تو اس کے بعد مضاف الیہ یا مضاف الیہ کے قائم مقام چیز آنا حق تھا اور وہ یہاں اجنبی ہوتا اس لئے ایسی کا کچھ حق ادا کرنے کے لئے حاء حمیہ مضاف الیہ کا عوض لائی گئی، جو عدا کی تاکید کا فائدہ دے گی اور مؤکد تاکید ایک شے ہوتے ہیں اس لئے یہ اجنبی نہ ہوگی کیونکہ عدا بھی حمیہ کے لئے ہوتی ہے اور حاء بھی حمیہ کے لئے تو ایک شے ہوتے،

وَ إِنَّمَا كُنْزُ النَّدَاءِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ فِي الْقُرْآنِ لِإِسْتِقْلَالِهِ بِأَوْجِهٍ مِنَ التَّأَكِيدِ وَ كُلُّ مَا

اور اس طریقہ پر عدا قرآن مجید میں کثرت سے ہوئی کیوں کہ یہ طریقہ تاکید کی کئی وجہ کے ساتھ مستقل ہے، اور جن جن باتوں کے لئے اللہ تعالیٰ نے

نَادَى اللَّهُ لَهُ عِبَادَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَهَا أُمُورٌ عِظَامٌ مِنْ حَقِّهَا أَنْ يَتَفَطَّنُوا لَهَا وَ يَقْبَلُوا بِقُلُوبِهِمْ

بندوں کو عدا کی ہے وہ اس حیثیت سے کہ عظیم الشان کام ہیں جن کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور دلوں سے ان پر متوجہ ہوں حالانکہ

عَلَيْهَا وَ أَكْثَرُهُمْ غَافِلُونَ حَقِيقٌ بَأَنَّ يُنَادِي لَهُ بِالْأَكْثَرِ الْأَبْلَغِ

اکثر غافل ہیں وہ کام اس کے حق دار تھے کہ ان کے لئے زیادہ تاکید و ابلاغ طریقہ سے عدا کی جائے (اس لئے عدا کی گئی)

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام قرآن مجید میں یا یہا سے عدا بکثرت ہونے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ سے جہاں عدا فرمائی وہ ایسے عظیم الشان کام ہیں جو قابل توجہ و قابل تدبر ہیں مؤکد ترین لہجہ سے خطاب کے لائق ہیں اور چوں کہ یا یہا مؤکد ترین طریقہ خطاب ہے کہ اس میں تفصیل بعدالاجمال اور قریب کے لئے بعید کے کلمہ کا استعمال اور حاء حمیہ ہے تو ان خصوصیات کی وجہ یا یہا سے خطاب بکثرت ہوا ہے۔

وَ الْجُمُوعُ وَ أَسْمَاءُ هَا الْمُحَلَّةُ بِاللَّامِ لِلْعُمُومِ حَيْثُ لَا عَهْدَ وَ تَدُلُّ عَلَيْهِ صِحَّةُ الْإِسْتِنَاءِ

اور جمعیں اور اسماء جمع معرف باللام جہاں معہود خارجی نہ ہو عموم کے لئے ہوتے ہیں اور اس پر دلالت کرتا ہے ان جمعوں سے استثناء صحیح ہونا اور مفید

وَ التَّوَكُّيدُ بِمَا يُفِيدُ الْعُمُومَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَ اسْتِدْلَالُ

عموم کلمات سے تاکید لانا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، اور ان کے عموم سے صحابہ علیہم السلام کا استدلال

الصُّحَابَةُ بِعُمُومِهَا شَائِعًا ذَائِعًا

کہ تمام اور مشہور طور پر ہے

تشریح: الناس اسم معرف باللام ہے تو اس کے متعلق مصنف علیہ السلام فرماتے ہیں کہ لام تعریف میں اصل عہد خارجی کے لئے ہوتا ہے اگر عہد خارجی کے لئے نہ ہو سکے تو استغراق کے لئے ہوگا ورنہ جس یا عہد مثنیٰ کے لئے ہوگا، اگر عہد خارجی کے لئے نہ ہو سکے

استغراق کے لئے ہونے کی کئی دلیلیں ہیں (۱) ایسی جمع معرف باللام کے بعد استثناء آ رہا ہوتا ہے اور استثناء جب صحیح ہے جب وہ جمع سب افراد کو عام ہو، تاکہ استثناء کے ذریعہ بعض کو نکالا جاسکے جیسے فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس میں الملائکۃ جمع معرف باللام ہے پھر اس کی تاکید کلہم عموم کا فائدہ دیتی ہے اور مؤکد تاکید کا مضمون ایک ہوتا ہے اس لئے الملائکۃ میں بھی عموم ثابت ہو اور نہ مؤکد تاکید کے مضمون میں اختلاف مانا پڑتا ہے اور وہ درست نہیں، اسی عموم کی وجہ سے تو ابلیس کا استثناء صحیح ہوا، (۲) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی جمع معرف باللام میں عموم سمجھا ہے مثلاً نبی کریم ﷺ کی رحلت پر خلافت کے بارے میں انصار نے کہا منا امیر و منکم امیر تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کی حدیث سنائی الا نعمة من قریش اس میں الامۃ جمع معرف باللام ہے اس سے انصار کی بات کی اس طرح تردید ہوئی کہ خلفاء سب کے سب صرف قریش سے ہی ہوں گے، انصار غیر قریش ہونے کی وجہ سے شریک خلافت نہیں ہو سکتے، تو انصار نے بھی اور باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی حدیث میں ذکر الامۃ کا عموم تسلیم کر لیا، حدیث سن کر کسی نے اختلاف نہیں کیا، واضح ہوا کہ جمع معرف باللام میں استغراق اور عموم افراد ہوتا ہے

فَالنَّاسُ يَعْمُ الْمُؤْجُوْدِيْنَ وَقَتَ النُّزُوْلِ لِقَطَاوَمَنْ سَيُوْجَدُ مَعْنٰی لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ دِيْنِهِ عَلَيْهِ

تو الناس لفظ ان کو بھی عام ہے جو آیت اترتے وقت موجود تھے اور معنائ ان کو بھی شامل ہے جو بعد میں موجود ہوں گے، کیوں کہ یہ بات بطور دین نبی کریم

السَّلَامُ اَنْ مُّقْتَضٰی خِطَابِهِ وَاَحْكَامِهِ شَامِلٌ لِلْقَبِيْلَتَيْنِ ثَابِتٌ اِلٰی قِيَامِ السَّاعَةِ اِلَّا مَا خَصَّهُ

ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے خطاب کا مقتضی اور اس کے احکام دونوں جماعتوں کو شامل ہیں اور قیامت تک ثابت ہیں سوائے اس

الدَّلِيْلُ ، وَمَارُوِي عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْحَسَنِ اَنْ كُلُّ شَيْءٍ نَزَلَ فِيْهِ بِاَيُّهَا النَّاسُ فَمَكِّيٌّ

کے جس کو دلیل مخصوص کرے اور حضرت علقمہ و حسن بصری رضی اللہ عنہما سے جو مقلد ہے کہ جس سورت میں یا ایہا الناس ہے وہ مکی اور جس میں

وَ بِاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَمَدَنِيٌّ اِنْ صَحَّ رَفْعُهُ فَلَا يُوجِبُ تَخْصِيْصَهُ بِالْكُفَّارِ وَلَا اَمْرَهُمْ بِالْعِبَادَةِ

یا ایہا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے تو اگر اس کا مرفوع ہونا صحیح ثابت ہو تو یہ یا ایہا الناس کے کفار کے ساتھ مخصوص ہونے کو لازم نہیں کرتی

فَاِنَّ الْمَأْمُوْرِيْهِ هُوَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ بَدْءِ الْعِبَادَةِ وَالزِّيَادَةِ فِيْهَا وَالْمَوَاطِنَةُ عَلَيْهَا فَالْمَطْلُوْبُ

اور نہ عبادت کے حکم کو ان کے ساتھ خاص کرتی ہے کیوں کہ مامور بہ (جس) عبادت (کا حکم ہوا، وہ) عبادت کی ابتداء اور اس میں زیادتی کرنے اور اس

مِنَ الْكُفَّارِ هُوَ الشُّرُوْعُ فِيْهَا بَعْدَ الْاِتْيَانِ بِمَا يَجِبُ تَقْدِيْمُهُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَالْاِقْرَارِ بِالصَّالِحِ

کی پابندی کرنے میں شریک ہے، لہذا کافروں سے مطلوب عبادت میں شروع ہونا ہے (مگر) جس کام کا پہلے کرنا لازم ہے وہ پہلے کر لینے کے

فَاِنَّ مِنْ لَوَازِمِ وُجُوْبِ الشَّيْءِ وُجُوْبُ مَا لَا يَتِمُّ اِلَّا بِهِ وَكَمَا اِنَّ الْحَدَثَ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ

بعد یعنی اللہ تعالیٰ کی معرفت اور کائنات بنانے والے کا اقرار کرنا، اس لئے کہ ایک شے کے وجوب کے لئے اس چیز کا وجوب بھی لازم ہے جس کے بغیر وہ

الصَّلٰوةُ فَالْكُفْرُ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ الْعِبَادَةِ بَلْ يَجِبُ رَفْعُهُ وَالِاسْتِغْثَالُ بِهَا عَقِيْبَتُهُ وَمِنْ

شے مکمل نہ ہو، اور جس طرح بے وضو ہونا نماز لازم ہونے سے مانع نہیں اسی طرح کفر عبادت لازم ہونے سے مانع نہیں بلکہ کفر کا ختم کرنا اور اس کے

الْمُؤْمِنِينَ إِزْدِيَادُهُمْ وَكِبَارُهُمْ عَلَيْهَا

بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہو جاتا ہے، اور مؤمنین سے مطلوب عبادت زیادہ کرنا اور اس پر ثابت قدمی اختیار کرنا ہے

تفسیر: اس عبارت میں الناس کے جمع معارف باللام ہونے کی وجہ سے عموم مراد ہونے کی تقریر ہے کہ یا ایہا الناس میں سب کو خطاب ہے مؤمن ہوں یا کافر ہوں؟

سوال: کافر لوگ پہلے ایمان لانے کے مکلف ہیں نہ کہ عبادت کے کیوں کہ عبادت کی قبولیت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر قبولیت سے مانع ہے تو کافروں کو عبادت کا حکم کیسے دیا جاسکتا ہے؟ نیز مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دینا درست نہیں کیوں کہ وہ پہلے سے عبادت میں مشغول ہیں تو ان کو حکم کرنا تحصیل حاصل ہے تو سب کو عبادت کا حکم کیسے دیا گیا؟

جواب: کافروں کو عبادت کا حکم کرنا بھی اس طرح صحیح ہے جیسے بے وضو کو نماز کا حکم کرنا کیوں کہ جیسے کفر عبادت سے مانع ہے حدیث نماز سے مانع ہے پھر بھی بے وضو کو نماز کا حکم کرنا صحیح ہے (ایسے ہی کافر کو عبادت کا حکم صحیح ہے) اور جس طرح بے وضو کو نماز کے حکم کرنے کا معنی یہ ہے کہ نماز سے مانع کو دور کر کے با وضو ہو کر نماز ادا کرے، کافر کو بھی عبادت کا مطلب یہ ہے کہ کفر والا مانع دور کر کے ایمان لا کر عبادت کرے کیوں کہ واجب شئی کا مقدمہ بھی واجب ہوتا ہے جیسے نماز کا مقدمہ وضو واجب ہے عبادت کا مقدمہ ایمان واجب ہے، لہذا جیسے بے وضو کو نماز کا حکم صحیح ہے کافر کو عبادت کا حکم صحیح ہے، اور چوں کہ عبادت کے دو جز ہیں اول اس کی ابتداء دوم اس پر زیادتی و دوام تو کافر کو عبادت کے حکم کا مطلب عبادت شروع کرنا ہے، اور مؤمنین کو عبادت کے حکم کا مطلب عبادت پر زیادتی اور دوام ہے لہذا مؤمنین کے حق میں تحصیل حاصل نہیں،

سوال: حضرت علقمہ و حسن بصری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جس سورت یا آیت میں یا ایہا الناس ہے وہ مکی ہے اور جس میں یا ایہا اللہین آتا ہے وہ مدنی ہے جس سے ثابت ہوا کہ یا ایہا الناس خطاب عام نہیں بلکہ مکہ والوں یعنی کافروں کو حکم ہے تمہاری تقریر تو اس کے خلاف ہے؟

جواب ①: یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے طور پر ثابت نہیں، اگر ثابت ہو تو بھی تخصیص کی دلیل نہیں ہے کیوں کہ یا ایہا الناس کا خطاب اگر مکہ والوں کو ہو تو مکہ مکرمہ میں کفار کے علاوہ مؤمنین بھی موجود تھے تو پھر بھی دونوں کو خطاب ہوا اور عام ہوا، تخصیص ثابت نہ ہوئی۔

وَإِنَّمَا قَالَ رَبُّكُمْ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْمَوْجِبَ لِلْعِبَادَةِ هُوَ الرُّبُوبِيَّةُ

اور اللہ تعالیٰ نے ربکم فرمایا اس پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ عبادت کا موجب (سبب) ربوبیت ہے،

تفسیر: یعنی چوں کہ کوئی حکم کسی خاص وصف پر مرتب ہو تو وہ دلیل ہوتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کا مقصود ہے تو یہاں عبادت کا حکم اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے وصف پر مرتب ہوا تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اسی لئے عبادت کا مستحق ہے کہ رب ہے، اپنی مخلوق کی تربیت کرتا ہے۔

الَّذِي خَلَقَكُمْ، صِفَةً جَرَتْ عَلَيْهِ لِلتَّعْظِيمِ وَالْتَعْلِيلِ، وَيَحْتَمِلُ التَّقْيِيدَ وَالتَّوْضِيْحَ إِنَّ

وہ جس نے تم کو پیدا کیا، یہ ربکم کی صفت ہے جو تعظیم کے لئے اور حکم کی علت بیان کرنے کے لئے جاری ہوئی، اور تنقید و توضیح کے لئے

خُصَّ الْخِطَابُ بِالْمُشْرِكِينَ وَ أُريدَ بِالرَّبِّ اَعْمٌ مِنَ الرَّبِّ الْحَقِيقِيِّ وَ الْاِلَٰهَةِ الَّتِي

ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہے اگر خطاب مشرکین کو ہوا اور رب سے مراد عام لیا جائے حقیقی رب ہو یا وہ معبودین جن کو وہ لوگ

يُسَمُّونَهَا اَرْبَابًا وَ الْخَلْقُ يَجَادُّ الشَّيْءَ عَلَى تَقْدِيرٍ وَ اِسْتِوَاءٍ وَ اَصْلُهُ التَّقْدِيرُ يُقَالُ خَلَقَ

رب کہتے تھے، اور خلق کا شے کو اندازے اور برابری کے ساتھ وجود دینا، اس کا اصل معنی اندازہ کرنا، کہتے ہیں خلق النعل یعنی

النُّعْلَ اِذَا قَدَّرَهَا وَ سَوَّاهَا بِالْمِقْيَاسِ

جوتی اندازے سے اور سانچے کے مطابق بنائی

تفسیر: اور پڑ کر ہوا کہ وہیکم موصوف الذی خلقکم مفت ہے اب یا یہ مفت مادہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت شان

اور رب ہونے کی علت کا بیان مقصود ہے، یا اگر خطاب مشرکین کو ہو تو یہ مفت بقیدہ یا کافہ ہے کیوں کہ مشرکین اپنے معبودان باطلہ

کو بھی رب کہتے تھے تو کہا گیا اپنے اس رب کی عبادت کرو جو تمہارا خالق ہے نہ ان کی جن کے موجد تم ہو۔

پھر خلق کا معنی بیان کیا کہ اصل لغوی معنی اندازہ کرنا ہے جیسے خلق النعل جوتی سانچے کے مطابق اندازے سے بنائی اور

چونکہ سانچے کے مطابق بنائی ہوئی چیز درست اور ٹھیک بنتی ہے اس لئے خلق کا معنی شے کو اندازہ سے درست بنانا ہے۔

وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، مُتَنَازِلٍ لِكُلِّ مَا يَتَقَدَّمُ الْإِنْسَانُ بِالذَّاتِ أَوْ الزَّمَانِ مَنْصُوبٌ مَعْطُوفٌ

اور ان کو جو تم سے پہلے ہوئے، یہ شامل ہے ہر اس انسان کو جو بالذات پہلے گذرایا یا الزمان، یہ منصوب ہے خلقکم میں موجود

عَلَى الضَّمِيرِ الْمَنْصُوبِ فِي خَلْقِكُمْ وَالْجُمْلَةُ أُخْرِجَتْ مَخْرَجَ الْمُقَرَّرِ عِنْدَهُمْ اِمَّا

منصوب ضمیر پر عطف ہے اور یہ کلام اپنے کلام کی طرح لایا گیا جو ان کے ہاں مسلم ہو یا تو ان کے اقرار کی وجہ سے جیسے

لَاغْتِرَابِهِمْ بِهِ كَمَا قَالَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اگر آپ ان سے پوچھو کہ میں نے ان کو پیدا کیا تو کہیں گے اللہ تعالیٰ نے" اور اگر آپ ان سے پوچھو کہ آسمانوں

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، أَوَلَمْ تَكُنْ مِنْ الْعِلْمِ بِهِ بِأَدْنَى نَظَرٍ، وَقُرِءْ مَنْ قَبْلِكُمْ

اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے" یا اس لئے کہ وہ لوگ معمولی غور کرنے سے بھی اس بات کو جان سکتے تھے، اور مَنْ قَبْلِكُمْ

عَلَى اقْتِحَامِ الْمَوْصُولِ الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَصَلَتِهِ تَاكِيدًا كَمَا اقْتَحَمَ جَرِيرٌ فِي قَوْلِهِ: يَا تَيْمُ

دوسرے اسم موصول کو پہلے موصول اور اس کے صلہ کے درمیان تاکید کے طور پر لا کر بھی پڑھا گیا ہے جیسے جریر شاعر نے اپنے شعر باتیم تيم عدی

تَيْمٌ عَدِيٌّ لَا أَبَا لَكُمْ تَيْمًا الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ

لاہا لکم میں پہلے تيم اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان دوسرے تيم کو داخل کیا ہے،

تفسیر: اس عبارت میں چار باتیں ذکر ہوئیں ① الذين من قبلکم عام ہے ہر اس انسان کو جو ظالمین سے مقدم ہوا ہے چاہے

ذاتاً مقدم ہوا جیسے باپ بیٹے سے ذاتاً مقدم ہے اگرچہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، یا زمانہ مقدم ہوا جیسے کچھلی تو میں اس امت سے مقدم ہیں ⑤ والدین من قبلکم خلقکم کی ثم ضمیر مفعول منصوب پر عطف ہو کر بناء پر مفعول منصوب ہے ⑥ اللہ تعالیٰ نے مشرکوں سے فرمایا کہ تمہیں اور تم سے پہلوں کو پیدا کیا جب مشرکوں کو یہ فرمایا تو کیا مشرکین اللہ تعالیٰ کو خالق مانتے تھے؟ (کیوں کہ مگر کے سامنے اس کے مسلم دلائل کے ذریعہ بات کرنا مقول ہے) تو اگر مانتے تھے تب تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت ذکر کر کے مستحق عبادت بتانا درست ہے ورنہ مخالف کے سامنے اس کی غیر مسلم دلیل پیش کرنا ہوگا اور ایسا کرنا درست نہیں؟

تو مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے: (۱) جی ہاں ان کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت تسلیم تھی جیسا کہ قرآن مجید کی آیات مذکورہ سے ثابت ہے (۲) اگر ان کو مسلم نہ ہو تو بھی غور کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خالقیت ان کے سامنے واضح ہو جاتی تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت ایسی واضح ہے گویا کہ مسلم ہے۔

⑤ ایک قرأت والدین من قبلکم ہے اس قرأت کے مطابق دوسرا اسم موصول من پہلے اسم موصول الذین کی تاکید ہوگا جیسے شاعر کے شعر میں پہلے نیم اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان دوسرا نیم پہلے نیم کی تاکید کے طور پر ذکر ہوا ہے۔

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، حَالٌ مِنَ الضُّمِيرِ فِي أُعْبُدُوا كَأَنَّهُ قَالَ أُعْبُدُوا رَبَّكُمْ رَاجِعِينَ أَنْ تُنْخَرَطُوا

تاکید نہ ہو کہ تقویٰ والے بنو، یہ اعبدوا کے اندر ضمیر سے حال ہے گویا کہ فرمایا کہ اپنے رب کی عبادت اس حال میں کرو کہ تم امید رکھو کہ ان

فِي سِلْكِ الْمُتَّقِينَ الْفَائِزِينَ بِالْهُدَى وَالْفَلَاحِ الْمُسْتَوْجِبِينَ لِجَوَارِ اللَّهِ تَعَالَى ثَبَّةً بِهِ عَلَى

متقین کی لڑی میں پروئے جاؤ گے جو ایسی ہدایت و فلاح حاصل کر کے کامیاب ہوں گے جو (ہدایت و فلاح) اللہ تعالیٰ کی پناہ کا سبب ہیں، اس کے ذریعہ

إِنَّ التَّقْوَىٰ مُنْتَهَىٰ ذُرَجَاتِ السَّالِكِينَ وَهُوَ الْعَبْرَىٰ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَيَّ

اللہ تعالیٰ نے متنبہ فرمائی کہ تقویٰ سالکین کی آخری پیڑھی ہے اور تقویٰ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف الگ تھلگ ہو جاتا ہے، اور یہ کہ

اللَّهُ تَعَالَى وَأَنَّ الْعَابِدَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَغْتَرَّ بِعِبَادَتِهِ وَيَكُونَ ذَا خَوْفٍ وَرَجَاءٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ

عبادت کرنے والے کے لئے مناسب نہیں کہ اپنی عبادت پر مغرور ہو بلکہ خوف و امید کے ساتھ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وہ پکارتے ہیں اپنے

تَعَالَى يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ،

رب کو خوف اور امید کے ساتھ، اور اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں

تفسیر یہ: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ① لعلکم تتقون کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعبدوا کے اندر ضمیر مستتر ذوالحال ہے اور لعلکم تتقون جملہ فعلیہ ہو کر حال ہے کہ عبادت کرتے ہوئے اپنے متقین میں مندرج ہونے کی امید رکھو، اس پر سوال ہوا کہ حال بنانا درست نہیں کیوں کہ حال خبر ہوتا ہے انشاء نہیں ہوتا اور برائی انشاء میں سے ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ خبر کی تاویل میں ہے حال کو نکم راجعین ان تنخرطوا فی سلك المتقين۔

⑤ تقویٰ کا معنی بیان فرمایا اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے سے بیزار ہو جانا،

③ ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ عبادت سے تقویٰ حاصل ہونے کی خبر دے رہے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر یعنی

ہے تو اس کے لئے لعل حرف ترحی کیوں استعمال ہوا؟ جواب یہ ہے کہ لعل کا استعمال عابد کی اصلاح کے لئے ہے کہ عابد اپنی عبادت سے ناز میں آکر اپنے کو متقی یقین نہ کر لے ہاں عبادت سے امید بھی رکھے مگر خوف بھی ہو

⑤ آیت میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ عابد کی عبادت کا آخری درجہ تقویٰ ہے ورنہ اگر اس سے اوپر بھی کوئی درجہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ عبادت سے اس کی امید دلاتے۔

أَوْ مِنْ مَّفْعُولٍ خَلَقَكُمْ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَنْ قَبْلَكُمْ فِي صُورَةٍ

یا حال ہے خَلَقَكُمْ کے مفعول اور اس مفعول پر معطوف سے اس بناء پر کہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور ان کو جو تم سے پہلے تھے ایسے آدمیوں

مَنْ يُرْجَى مِنْهُ التَّقْوَى لَتَرْجَحَ أَمْرُهُ بِاجْتِمَاعِ أَسْبَابِهِ وَكَثْرَةِ الدَّوَاعِي إِلَيْهِ وَغُلَبَ

کی صورت میں جن سے تقویٰ کی امید کی جاتی ہے تقویٰ کے کام کے رائج ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اس کے اسباب جمع ہیں اور اس کے دواعی بکثرت

الْمُخَاطَبِينَ عَلَى الْغَائِبِينَ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى عَلَى إِزَادَتِهِمْ جَمِيعاً

ہیں اور مخاطب آدمیوں کو غائب آدمیوں پر غلبہ دیا گیا لفظ و معنی دونوں اعتبار سے ان سب کو مراد لے کر

تشریح: اس عبارت میں دوسرا ترکیبی احتمال بیان ہوا کہ یا لعلکم تتقون خَلَقَكُمْ کے مفعول کُمْ والذین من قبلکم

(پہلے) سے حال ہے مطلب یہ ہے کہ تمہیں اور تم سے پہلوں کو جو پیدا کیا تو تم سب سے یہ امید تھی کہ تقویٰ اختیار کرو گے کیوں کہ

تقویٰ کے اسباب و دواعی بکثرت ہیں۔

سوال: ہوا کہ تقویٰ مخاطبین کے علاوہ غائبین سے بھی مطلوب تھا پھر تقون میں مخاطبین کا صیغہ کیوں ذکر ہوا اور غائبین کے لئے

کوئی صیغہ کیوں ذکر نہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ لفظاً و معنی دونوں طرح غائبین پر مخاطبین کو قلب دے کر ضمیر مخاطب لائی گئی اگرچہ تقویٰ سب سے مقصود ہے

اور ایسا تعلیلاً کیا جاتا ہے۔

وَقِيلَ تَعْلِيلٌ لِلْخَلْقِ أَيْ خَلَقَكُمْ لِكُنِّي تَتَّقُونَ كَمَا قَالُوا وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

اور کہا گیا کہ لعلکم تتقون خلق کی تعلیل ہے یعنی تم کو پیدا کیا تاکہ تم متقی بنو جیسا کہ فرمایا "میں نے جن اور انسانوں کو نہیں پیدا کیا مگر اس لئے تاکہ میری

لِيَعْبُدُونَهُ وَهُوَ ضَعِيفٌ إِذْ لَمْ يَثْبُتْ فِي اللُّغَةِ مِثْلُهُ

عبادت کریں" مگر یہ مطلب کمزور ہے کیوں کہ اس قسم کا مطلب (لعل کا تعلیل کے لئے ہونا) لغت میں ثابت نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں تیسرا ترکیبی احتمال ذکر ہوا کہ لعلکم تتقون خلق کا مفعول لہ ہے یعنی خلقکم والذین من قبلکم

جملہ میں جو تخلیق ذکر ہوئی اس میں اس کی علت بیان ہوئی ہے جیسے دوسری آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَهُ میں

تخلیق کی علت بیان ہوئی عبادت اور تقویٰ لازم ملزوم ہیں تو اس معنی کی تائید آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَهُ سے ہوئی مگر معنی

رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ احتمال ضعیف ہے درست نہیں کیوں کہ لعل کا تعلیل کے لئے ہونا لغت عربی سے ثابت نہیں ہے۔

وَالْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعِلْمِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَاسْتِحْقَاقِهِ لِلْعِبَادَةِ

اور آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور مستحق عبادت ہونے کے علم کا راستہ اللہ تعالیٰ کی کاریگری

النَّظَرُ فِي صُنْعِهِ وَالِاسْتِدْلَالُ بِأَفْعَالِهِ وَأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَسْتَحِقُّ بِعِبَادَتِهِ عَلَيْهِ ثَوَابًا فَإِنَّهَا لَمَّا

نہیں غور کرنا اور اس کی کاروائیوں سے استدلال ہے، اور یہ کہ بندہ اپنی عبادت پر ثواب کا مستحق نہیں ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ کی سابقہ

وَجَبَتْ عَلَيْهِ شُكْرُ الْمَاعِدَةِ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمِ السَّابِقَةِ فَهُوَ كَأَجِيرٍ أَخَذَ الْأَجْرَ قَبْلَ الْعَمَلِ

نعمتیں جو اللہ تعالیٰ نے شاکرین ان کا شکریہ واجب ہے تو بندہ تو اس مزدور کی طرح ہوا جو کام سے پہلے مزدوری لے چکا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں آیت سے ثابت ہونے والی دو باتیں ذکر ہوئیں (۱) اللہ تعالیٰ نے اپنی پہچان اللہی خلقکم الایہ

میں مذکور اپنی کاریگریوں کے ذکر سے کرائی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی پہچان کا ذریعہ اس کی کاریگریاں ہیں (۲) اپنی

عبادت کا حکم دیتے ہوئے اپنی وہ نعمتیں ذکر فرمائیں جو عبادت کا حکم دینے سے بھی پہلے بندوں پر کی ہوئی ہیں، اس سے اللہ تعالیٰ نے

ظاہر فرمایا کہ چوں کہ بندہ خداوندی نعمتوں سے ممنون احسان ہے اس لئے اس کی عبادت بدلہ کا استحقاق نہیں رکھتی، اس کی عبادت

تو ان نعمتوں کا شکریہ بھی نہیں جو عبادت سے پہلے اس پر کی جا چکیں، مابعد تو اس مزدور کی طرح ہے جو مزدوری کماتے سے پہلے مزدوری

کا بدلہ لے چکا ہو، ثواب عبادت کر کے کیسے ثواب اور مزدوری کا مستحق ہو سکتا ہے؟

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا، صِفَةً ثَانِيَةً أَوْ مَدْحٍ مَنْصُوبٍ أَوْ مَرْفُوعٍ أَوْ مُبْتَدَأٍ خَبْرَةٍ

جس اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کو بھی ہوئی بتایا، یا یہ دوسری صفت ہے یا بناء بمرح منصوب ہے یا مرفوع ہے یا مبتداء ہے اور اس کی خبر

قَلَّا تَجْعَلُوا وَ جَعَلَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْعَامَةِ يَجِيءُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ بِمَعْنَى صَارَ وَ طَفِقَ

فلا تجعلوا ہے، اور جعل افعال عامہ میں سے ہے جو تین طرح آتا ہے صار و طفق کے معنی

قَلَّا يَتَعَدَّى كَقَوْلِهِ شَعْرٌ فَقَدْ جَعَلْتُ قُلُوصَ بَنِي سُهَيْلٍ مِنْ الْأَكْوَارِ مَرْتَعًا قَرِيبَ وَ

میں جیسے شاعر کا قول ہے: بنو سہیل کے ریڑ کے اونٹ اپنی چراگاہوں کے قریب ہو گئے اور

بِمَعْنَى أَوْجَدَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ وَبِمَعْنَى

اوجد کے معنی میں ہوتا ہے تو ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور بنائی تاریکیاں اور روشنی" اور

صِيرَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا، وَالتَّصْيِيرُ يَكُونُ بِالْفِعْلِ

صیر کے معنی میں ہوتا ہے تو تین مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے ارشاد خداوندی ہے "اس نے بنائی

تَارَةً وَبِالْقَوْلِ وَالْعَقْدِ أُخْرَى

تمہارے لئے زمین بھی ہوئی" اور تصمیر بھی فعل سے ہوتی ہے، کبھی قول اور اعتقاد سے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں (۱) اللہ تعالیٰ یا منصوب ہے یا مرفوع، منصوب ہو تو اپنے صلہ کے ساتھ مل کر بیگم کی

مفت ہے موصوف مفت مل کر اعبدا کا مفعول یہ ہے اس لئے منصوب ہے یا بناء برمدح (امدح فعل محذوف کا مفعول یہ ہوگا) منصوب ہے، اگر مرفوع ہو تو یا مبتداء ہے اور خبر فلا جعلوا ہے چوں کہ مبتداء مضمّن معنی شرط کو ہے اس لئے خبر میں فاء لایا گیا، یا الذی خبر ہے مبتداء محذوف ہوگی، تو بناء برابتداء یا خبریت مرفوع ہے۔

① جَعَلَ اَفْعَال عامہ میں سے ہے جو کلام عرب میں تین معنی میں آتا ہے (۱) بمعنی صار اور طَفِقَ (۲) اَوْجَدَ (۳) صَبَّرَ، صَبَّرَ کا مصدر تصنیو ہے بمعنی شے کو کسی مفت سے موصوف بنانا، یہ موصوف بنانا یا عملی طور پر ہوتا ہے جیسے جعلت الثوب قميصاً، یا قولی یا اعتقادی طور پر جیسے جعلوا لله من عبادہ جزاً، جعلوا الفلائكة الذين هم عباد الرحمن اناء، باقی بات ترجمہ سے واضح ہے۔

وَمَعْنَى جَعَلَهَا فِرَاشاً أَنْ جَعَلَ بَعْضُ جَوَانِبِهَا بَارِزاً عَنِ الْمَاءِ مَعَ مَا فِي طَبْعِهِ مِنَ الْإِحَاطَةِ

اور زمین کے بچھا ہوا ہونے سے مراد یہ ہے کہ زمین کے بعض کنارے پانی سے خالی بنائے باوجودے کہ پانی میں اس کے احاطہ کرنے کی

بہا و صَبَّرَهَا مُتَوَسِّطَةً بَيْنَ الصَّلَابَةِ وَاللَّطَافَةِ حَتَّى صَارَتْ مُهَيَّأَةً لِأَنْ يَقْعُدُوا وَ يَنَامُوا

طبیعت ہے اور زمین کفوس پن وزنی کے درمیان حالت میں بنایا حتیٰ کہ اس قابل ہوئی کہ بچے ہوئے ہستی کی طرح اس پر بیٹھیں اور سوتیں

عَلَيْهَا كَالْفِرَاشِ الْمَبْسُوطِ وَذَلِكَ لِأَيْسَرَتِهِ كَوْنُهَا مُسَطَّحَةً لِأَنَّ كَثْرَةَ شُكْلِهَا مَعَ

اور یہ بات زمین کے برابر سطح والی ہونے کو نہیں چاہتی کیوں کہ اس کی شکل کی گولائی باوجود بڑا جھٹ ہونے اور وسیع جسم ہونے کے اس

عَظِيمِ حُجْمِهَا وَ اتِّسَاعِ جُزْمِهَا لَا تَأْتِي إِلَّا فِرَاشٌ عَلَيْهَا كَالْجَبَلِ

پر افراش (بچے ہوئے ہونے) کا ثانی نہیں ہے جیسے پہاڑ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں زمین کے فراش ہونے کی وضاحت ہے عام طور پر زمین کو گیند کی طرح گول کہا جاتا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ زمین گول ہوتے ہوئے بھی ہوئی ہو سکتی ہے جیسے پہاڑیڑے اور اونچائی نیچائی میں ہوتے ہوئے بچے ہوئے ہیں، بچے ہوئے ہونے کے لئے طشت نما ہونا ضروری نہیں ہے کیوں کہ طشت نما ہونا گول ہونے کے خلاف ہے لہذا طشت نما بھی نہیں گول بھی ہے بھی ہوئی بھی ہے، اب بھی ہوئی ہونے سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جو مراد بیان فرمائی ترجمہ سے ظاہر ہے کہ زمین کے بعض اطراف کو پانی سے ظاہر کر دیا حالانکہ پانی کی طبیعت زمین کو اپنے احاطہ میں لینے کی ہے، پھر زمین کو معتدل بنایا تاکہ اس پر چل سکیں، بیٹھ سکیں، سو سکیں۔

وَالسَّمَاءُ بِنَاءٍ، قُبَّةٌ مَضْرُوبَةٌ عَلَيْكُمْ، وَالسَّمَاءُ اسْمُ جَنْسٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَ

اور آسمان کو جمت بنایا، گنبد نما بنایا جو تم پر بنا گیا ہے اور السماء اسم جنس ہے جو ایک اور متعدد پر بولا جاتا ہے جیسے دینار اور درہم جنس ہے

الْمُتَعَدِّ كَالدِّينَارِ وَالِدِرْهِمِ وَقِيلَ جَمْعُ سَمَاءٍ، وَالْبِنَاءُ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ الْمُبْنَى بَيْتًا كَانَ

اور کہا گیا کہ السماء سماء کی جمع ہے (تب بھی متعدد پر اطلاق ہوگا) اور بناء مصدر ہے جس سے بنی ہوئی عمارت کا نام رکھا گیا ہے چاہے کمرہ

أَوْ قُبَّةً أَوْ خِبَاءً وَمِنْهُ بَنَىٰ عَلَىٰ أَمْرَائِهِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا تَزَوَّجُوا ضَرَبُوا عَلَيْهَا خِبَاءً جَدِيدًا،

ہو یا خیمہ اسی سے بنی علیٰ امرائہ ہے کیونکہ عرب لوگ جب عورت سے شادی کرتے اس پر نیا خیمہ تانے تھے۔

تفسیر: اس عبارت میں السماء کے بارے میں جو فرمایا وہ آسمان ایک کہنے والوں کے اس آیت سے استدلال کا جواب ہے اور بناء کی لغوی وضاحت فرمائی یہ سب ترجمہ اور بین القوسین عبارت سے واضح ہے

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ، عَطَفَ عَلَىٰ جَعَلَ، وَخُرُوجُ

اور اتارا آسمان سے پانی پس نکالے اس کے ذریعے بعض پھل تمہاری روزی کے لئے، یہ جعل پر عطف ہے، اور پھلوں

الْثَّمَارِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ وَمَشِيَّتِهِ وَلَكِنْ جَعَلَ الْمَاءَ الْمَمْزُوجَ بِالتُّرَابِ سَبَبًا فِي إِخْرَاجِهَا وَمَادَّةً

کا لکنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادے سے ہے لیکن مٹی سے ملے ہوئے پانی کو اس کے نکالنے میں سبب

لَهَا كَالنُّطْقَةِ لِلْحَيَوَانِ بَأَنَّ أَجْرَىٰ عَادَتَهُ بِإِفَاضَةِ صُورِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا عَلَى الْمَادَّةِ الْمُتَمَزِّجَةِ

اور اس کے لئے مادہ بنایا جیسے جاندار کے لئے نطق مادہ ہے اس طرح کہ اللہ نے اپنی عادت یہ جاری کی کہ ان چیزوں کی صورتیں

مِنْهُمَا، وَأَبْدَعَ فِي الْمَاءِ قُوَّةً فَاعِلَةً وَفِي الْأَرْضِ قُوَّةً قَابِلَةً يَتَوَلَّدُ مِنْ إِجْتِمَاعِهِمَا أَنْوَاعُ

اور کیفیتیں پانی دہلی سے مخلوق مادہ پر بناتا ہے، اور پانی میں قوت فاعلہ اور زمین میں قوت قابلہ ودیعت رکھی ہے دونوں کے ملنے سے

الْثَّمَارُ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُوْجِدَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِالْأَسْبَابِ وَمَوَادِّ كَمَا أَبْدَعَ نُفُوسَ الْأَسْبَابِ

تساقم پھل پیدا ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ تو اسباب اور مادوں کے بغیر اشیاء کو وجود دینے پر قادر ہے جیسے خود اسباب اور مادوں کو

وَالْمَوَادِّ وَلَكِنْ لَكَ فِي الْإِنشَاءِ هَامُذِرْجَامِنْ حَالٍ إِلَىٰ حَالٍ صَنَائِعَ وَحِكْمًا يُجَدِّدُ فِيهَا

پیدا کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے چیزوں کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف ہمدردی پیدا کرنے میں عقل مندوں کے لئے نئی سے نئی کاریگریاں اور حکمتیں

لِلْأُولَى الْأَبْصَارِ عِبْرًا وَسُكُونًا إِلَىٰ عَظِيمٍ قُدْرَتِهِ لَيْسَ ذَٰلِكَ فِي إِيجَادِهَا دَفْعَةً

ہیں جو سب عبرت اور اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت کا اطمینان دلاتے ہیں ایسی حکمتیں وغیرہ جو ان چیزوں کے چابک پیدا کرنے میں نہیں ہیں

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پانی، مادہ وغیرہ اسباب ہیں، اور اسباب مسببات میں مؤثر حقیقی نہیں، ان سب اسباب

کے ذریعہ پیدا ہونے والی چیزوں کو وجود دینے کے لئے مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اللہ تعالیٰ اسباب کے بغیر یہ سب چیزیں

وجود میں لاسکتا ہے، مگر اسباب کے ذریعہ تدریجاً وجود میں لانے میں بہت سی حکمتیں وغیرہ ہیں، جو ایک دم پیدا کرنے میں نہیں

ہیں، باقی بات واضح ہے۔

وَمِنْ الْأُولَى لِلْإِبْتِدَاءِ سِوَاءِ أُرِيدَ بِالسَّمَاءِ السَّحَابُ فَإِنَّ مَا عَلَاكَ سَمَاءٌ أَوْ الْفَلَكَ فَإِنَّ

اور پہلا من ابتداء کے لئے ہے چاہے سماء سے مراد بادل ہوں کیوں کہ تیرے اوپر کی ہر چیز سماء ہے یا آسمان مراد ہوں کیوں کہ ہارش

الْمَطَرُ يَنْتَدِي مِنَ السَّمَاءِ إِلَى السَّحَابِ وَمِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ عَلَى مَا ذَلَّتْ عَلَيْهِ الظُّوَاهِرُ أَوْ مِنْ

آسمان سے بادل کی طرف اور پھر بادل سے زمین کی طرف شروع ہوتی ہے جیسا کہ ظاہر نصوں اس پر دل میں آیا اس لئے کہ بارش کی ابتداء

أَسْبَابِ مَمَائِيَّةٍ تُشِيرُ الْأَجْزَاءَ الرُّطْبَةَ مِنَ أَعْمَاقِ الْأَرْضِ إِلَى جَوِّ الْهَوَاءِ فَيَنْتَقِدُ سَحَاباً مَاطِراً

سادہ اسباب سے ہوتی ہے جو زمین کی گہرائی کے منتشر اجزاء کو مکمل فضاء کی طرف اڑاتے ہیں تو بارش والا بادل بنتا ہے

تشریح: آیت میں دو معنی ہیں من السماء اور من السحابة کامن، یہاں پہلے من کے متعلق فرمایا کہ من ابتداء یہ ہے کہ بارش

کی ابتداء سماء سے ہوتی ہے چاہے سماء سے بادل مراد ہوں، یا آسمان مراد ہو، آسمان مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ بارش

آسمان سے بادلوں پر پھر بادلوں سے زمین پر ہوتی ہے، یا سماء سے مراد اسباب سادہ ہیں اور من ابتداء یہ ہے یعنی بارش کی ابتداء

اسباب سادہ سے ہوتی ہے کہ وہ اسباب زمین سے تراجم فضاء میں اڑالے جاتے ہیں پھر بادل کی صورت میں بارش ہوتی ہے۔

وَمِنْ الثَّانِيَةِ لِلتَّبْعِيَّةِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَاهُ ثَمَرَاتٍ، وَاجْتِنَافِ الْمُنْكَرَيْنِ لَهُ

اور دوسری من تعجیضیہ ہے جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فأخرجناہ ثمرات (اور نکالے ہم نے پانی کے ذریعہ بعض پھل)

أَغْنَى مَاءٍ وَرِزْقًا كَأَنَّهُ قَالَ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ بَعْضَ الْمَاءِ فَأَخْرَجْنَاهُ بَعْضَ الثَّمَرَاتِ

نیز الثمرات کو دوسروں ماء اور رزق کا گھیرنا بھی دلیل ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے آسمان سے بعض پانی اتارا پھر اس کے ذریعہ بعض

لِيَكُونَ بَعْضُ رِزْقِكُمْ وَهَكَذَا الْوَاقِعُ إِذْ لَمْ يَنْزِلْ مِنَ السَّمَاءِ كُتْلَةٌ وَلَا أُخْرِجَ بِالْمَطَرِ كُلُّ

پھل نکالے تاکہ وہ تمہارا بعض رزق ہو، اور واقع میں بھی ایسا ہی ہے کیوں کہ نہ آسمان سے کل بارش اترتی ہے نہ بارش سے کل پھل نکالا جاتا ہے

الْإِمَارُ وَلَا يُجْعَلُ كُلُّ الْمَرْزُوقِ إِمَارًا أَوَّلَ اللَّيْسِينَ وَرِزْقًا مَفْعُولٌ بِمَعْنَى الْمَرْزُوقِ كَقَوْلِكَ

اور نہ ہی کل روزی پھلوں کی صورت میں بتائی، یا من بیان ہے اور رزق مصدر بمعنی مفعول مرزوق ہے جیسے تو کہے الفت من الدراهم الفاتح نے

أَنْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ أَلْفًا

دراہم میں سے ہزار خرچ کئے۔

تشریح: اس عبارت میں دوسرے من یعنی من الثمرات کے من کا بیان ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) من الثمرات میں من

بیانیہ ہے اس صورت میں رزقاً مبین مؤخر اور من الثمرات بیان مقدم ہوگا اور رزقاً مصدر بمعنی اسم مفعول مرزوقاً ہوگا تاکہ ذات

پر دل ہو کر اس کا ذات ثمرات پر حمل درست ہو، (۲) یا من الثمرات کامن تعجیضیہ ہے معنی ہوا بعض ثمرات (ایسے ہی پہلا من بھی

تعجیضیہ ہوگا) جس کی کئی دلیلیں مصنف رحمہ اللہ نے دیں (۱) دوسری آیت میں ہے فأخرجناہ ثمرات اس میں ثمرات جمع

ثمرات (ہوگا) جس کی کئی دلیلیں مصنف رحمہ اللہ نے دیں (۲) رزقاً اور ماء مکرر ہیں کہ ان کی تئوین بھی تقلیل کے لئے ہے تو درمیان کے

الثمرات میں بھی تعجیض و تقلیل کا معنی ہونا مناسب ہے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ من تعجیضیہ کی صورت میں تعجیض و تقلیل کا معنی

واقع کے بھی مطابق ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

وَإِنَّمَا سَأَلَ الشُّمَرَاتُ وَالْمَوْضِعُ مَوْضِعَ الْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ أَرَادَ بِهِ جَمَاعَةَ الشُّمَرَةِ الَّتِي أَدْرَكَتْ

اور الشمرات جمع قلت کی مجبائش ہوئی حالانکہ موقع جمع کثرت کا متقاضی یہ ہے کہ الشمرات سے مراد ادرکت

ثَمَرَةٌ بُسْتَانِهِ وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةُ مِنَ الثَّمَرَةِ عَلَى التَّوْحِيدِ أَوْ لِأَنَّ الْجُمُوعَ يَتَعَاوَرُ بَعْضُهَا مَوْضِعَ

ثَمَرَةٍ بُسْتَانِهِ میں مذکور ثمرہ کی جمع ہے اور اس کی تائید من الثمرہ بصیغہ واحد کی قرأت کرتی ہے، یا اس لئے کہ جمعیں ایک دوسرے کی جگہ آتی ہیں

بَعْضٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَقَوْلِهِ ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ أَوْلَانَهَا كَانَتْ مُحَلَّلَةً بِاللَّامِ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کم ترکوا من جنات اور فرمان ہے ثلاثة قروء یا اس لئے کہ جب الشمرات معرف باللام ہو گیا تو جمع

خَرَجَتْ عَنْ حِدِّ الْقَلَّةِ

قلت کی حد سے نکل گیا

تفسیر: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے سوال: ہوا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر ہے اور نعمتیں بکثرت ہیں تو ان کی بہتات کے مناسب ثمرہ کی جمع کثرت لانا متقاضی ہے کہ الشمرات جمع قلت ہے جو کم تعداد پر دال ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں تین وجہیں یا تین جواب ذکر کئے ہیں ① یہ الشمرات ادرکت ثمرہ بستانہ میں مذکور ثمرہ کی جمع ہے اور وہ ثمرہ باغ کے سب پھلوں کے لئے بولا گیا ہے اور معنی جس رکھتا ہے تو اس کی جمع الشمرات مختلف اجناس ثمرہ کو شامل ہوگی جن کی شمار نہیں ہے، تو یہ جمع کثرت کی ضرورت پوری کرتا ہے اس لئے جمع کثرت لانے کی ضرورت نہ ہوئی ② یہ جمع قلت جمع کثرت کے معنی میں ہے کیوں کہ جمع قلت و کثرت ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں جیسے جنات جمع قلت ہے مگر جمع کثرت کے معنی میں ہے کیوں کہ کم ترکوا من جنات میں کم کثیر کا ہے جس سے باغات کی کثرت ظاہر ہوئی، اور ثلاثة قروء میں قروء جمع کثرت ہے مگر جمع قلت کے معنی میں ہے ③ جب الشمرات پر الف لام تعریف داخل ہوا تو وہ جمع کثرت بن گیا، یہ تو مصنف کے جواب ہیں ایک جواب یہ بھی دیا گیا کہ الشمرات جمع قلت ہے اور اپنے معنی میں ہے اور ان کی قلت آخرت کے ثمرات کے مقابلہ میں ہے اس لئے جمع قلت لایا گیا۔

وَلَكُمْ صِفَةُ رِزْقًا إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْمَرْزُوقُ وَمَفْعُولُهُ إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْمَصْدَرُ كَأَنَّهُ قَالَ رِزْقًا يَا كُمْ

اور لكم رزق کی صفت ہے اگر رزق مصدر سے مراد ہو اور اگر رزق سے مصدر ہی مراد ہو تو لكم اس کا مفعول ہوگا گویا کہ فرمایا رزقا یا کم

تفسیر: یعنی اگر رزقا مصدر بمعنی اسم مفعول ہو تو رزقا موصوف لكم صفت ہے اور اگر رزقا مصدر ہی ہو بمعنی اسم مفعول نہ ہو تو لكم کلام زائد ہے اور کم ضمیر رزقا مصدر کا مفعول ہے۔

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ إِتْدَادًا، مُتَعَلِّقٌ بِأَعْبُدُوا عَلٰی إِنَّهُ نَهَى مَعْظُوفٌ عَلَيْهِ أَوْ نَفَى مَنُصُوبٌ

تو نہ ٹھہراؤ اللہ تعالیٰ کے برابر، یہ اعبدوا کے متعلق ہے اس بناء پر کہ یہ نمی ہے اس (امر) پر عطف ہے، یا نفی ہے اُن مقدر کر کے اور جواب

بِأَضْمَارٍ أَنَّ جَوَابَ لَهُ، أَوْ يَلْعَلُ عَلٰی إِنَّ نَصَبَ تَجْعَلُوا نَصَبَ فَاطَّلَعَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَعَلِّي

امر ہے، یا لعل کے متعلق ہے بناء بریں کہ تَجْعَلُوا کا نصب اللہ تعالیٰ کے فرمان لعلی ابلغ الانشباب اسباب السموات فاطلع میں اطلع کے

أَبْلُغِ الْأَسْبَابَ اسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعِ الْحَقَائِلَهَا بِأَلْأَشْيَاءِ السَّيِّئَةِ لِأَشْتَرَا كِهَافِي أَنَهَا غَيْرُ

نصب کی طرح ہے لعل کو اشیاء سے کے ساتھ لاحق کر کے کیوں کہ لعل اشیاء سے کے ساتھ غیر موجب ہونے میں مشترک ہے اور معنی ہے کہ

مُوجِبَةٍ وَالْمَعْنَى إِنَّ تَتَّقُوا لَا تَجْعَلُوا اللَّهَ انْدَاداً

اگر تم ڈرتے رہے تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ برابر نہ کرو گے

تشریح: اس عبارت میں فلا تَجْعَلُوا کے متعلق تین ترکیبی احتمالات بیان ہوئے ① اس کا اعبدوا کے ساتھ تعلق ہے کہ اعبدوا پر عطف ہے اور دونوں میں مناسبت یہ کہ اعبدوا مراد اور فلا تَجْعَلُوا انہی ہے ② اعبدوا سے متعلق ہے اور انہی ہے جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے ③ لعلکم تقون سے متعلق ہے کہ لعل کا جواب ہو کر تقدیر ان منصوب ہے۔ سوال ہوا کہ لعل ترجی ہے جس کے جواب میں ان مقدر نہیں ہوتا تو یہاں ان کیسے مقدر مانا گیا؟ جواب یہ ہے کہ لعل ترجی کو ان اشیاء سے کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے جن کے بعد ان مقدر ہوتا ہے جیسے آیت لَعَلِّي أَبْلُغِ الْأَسْبَابِ اسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعِ میں فَاطَّلِعِ کا نصب اسی الحاق کی وجہ سے ہے،

أَوْ بِالَّذِي جَعَلَ إِنْ اسْتَأْنَفْتُ بِهِ عَلَى أَنَّهُ نَهَى وَقَعَ خَيْرٌ أَعْلَى تَأْوِيلٍ مَقُولٍ فِيهِ فَلَا تَجْعَلُوا

یا الذی جعل سے متعلق ہے اگر الذی جعل کو آپ جملہ متانفہ بتائیں، اس بناء پر کہ نمی ہے خبر واقع ہو رہا ہے مقول فیہ فَلَا تَجْعَلُوا کی تاویل ہو کر

وَالْفَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ أُدْخِلَتْ عَلَيْهِ لِعِضْمَنِ الْمُبْتَدَأِ مَعْنَى الشَّرْطِ وَالْمَعْنَى أَنَّ مَنْ حَفَّكُم

اور فاء سپیہ ہے جو اس لئے اس پر داخل ہوا کہ مبتداء معنی شرط کو متضمن ہے، اور معنی یہ ہے کہ جس ذات نے ان بڑی نعمتوں اور بڑی نشانوں کے ذریعہ

بِهَذِهِ النِّعَمِ الْجُسَامِ وَالْآيَاتِ الْعِظَامِ يَنْبَغِي أَنْ لَا يُشْرَكَ بِهِ

تم کو گھیر رکھا ہے مناسب یہ ہے کہ اس ذات کے ساتھ شریک نہ کیا جائے

تشریح: اس عبارت میں فلا تَجْعَلُوا سے متعلق تیسرا احتمال ذکر ہوا کہ یا یہ الذی جعل سے متعلق ہے مگر یہ جب الذی جعل جملہ متانفہ ہو، تو الذی مبتداء اور فلا تَجْعَلُوا اس کی خبر ہوگی اور چونکہ الذی مبتداء متضمن معنی شرط کو ہے اس لئے خبر میں فاء جزائیہ سپیہ لایا گیا۔

سوال: ہوا کہ لا تَجْعَلُوا انہی ہے جو انشاء میں سے ہے جب کہ خبر تو اخبار میں سے ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ فلا تَجْعَلُوا تاویل خبر ہے یعنی تقدیر عبارت ہے مقول فیہ فلا تَجْعَلُوا، یعنی جس ذات نے تم پر اتنے انعامات کر رکھے ہیں اس کے بارے میں یہ تبلیغ ہونی چاہئے کہ اس کے ساتھ شریک کرنا مناسب نہیں ہے۔

وَالْبَدُّ الْمِثْلُ الْمُنَاوِي قَالَ جَرِيرٌ

اور بد برابر کا مخالف ہے جریر شاعر کہتا ہے

وَمَا تَيْمٌ لِّدِي حَسْبُ لَدِيدُ

تیم کسی بھی حسب والے کے برابر کا نہیں ہے

أَتَيْمًا تَجْعَلُونَ إِلَيَّ بَدًّا

کیا تیم کو تم میرا برابر ٹھہراتے ہو؟ حالانکہ

مِنْ نَدْوَدًا إِذَا نَفَرَ وَ نَادَدْتُ الرَّجُلَ خَالَفْتُهُ ، خُصَّ بِالْمُخَالَفِ الْمَمَالِ فِي الذَّاتِ كَمَا

یہ ندودا سے ہے، جب کوئی چیز بد کے اور ناددت الرجل سے ہے (معنی) میں نے آدمی کی مخالفت کی، لہذا اس مخالف کے ساتھ جو ذات میں

خُصَّ الْمُسَاوِي لِلْمَمَالِ فِي الْقَدْرِ وَ تَسْمِيَّتُهُ مَا يَعْبُدُهُ الْمُشْرِكُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا وَ

برابر ہو مخصوص ہے جیسے مساوی اس مخالف کے ساتھ مخصوص ہے جو مرجہ میں برابر ہو، اور مشرکین جن کی عبادت کرتے ان کا نام انداد رکھا اور جو کہ

مَا زَعَمُوا أَنَّهَا تُسَاوِيهِ فِي ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ وَلَا إِلَهَاتُ خَالِفَةٌ فِي أَعْمَالِهِ لِأَنَّهُمْ لَمَّا تَرَكُوا عِبَادَتَكَ

مشرکین اپنے معبودین کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذات و صفات میں برابر نہیں سمجھتے تھے اور نہ یہ کہ معبودین اللہ تعالیٰ سے اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں

إِلَى عِبَادَتِهَا وَ سَمَوْهَا إِلَهَةً شَابَهَتْ حَالَهُمْ حَالَ مَنْ يُعْتَقِدُ الْهَذَوَاتِ وَاجِبَةٌ بِالذَّاتِ قَادِرَةٌ

(پھر بھی انداد نام رکھا) اس لئے ہے کہ جب وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت کی طرف مائل ہوئے اور ان کو آلہ کہا تو مشرکین کا حال اس

عَلَى أَنْ تَدْفَعَ عَنْهُمْ بِأَسِ اللَّهِ وَ تَمْنَحُهُمْ مَا لَمْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِمْ مِنْ خَيْرٍ فَتَهْكُمَ بِهِمْ وَ ضَعَّ

نفس کے حال جیسا ہوا جو عقیدہ رکھتا ہو کہ یہ معبودین واجب بالذات ہیں اور اس پر قادر ہیں کہ ان سے اللہ تعالیٰ کا عذاب دور کریں اور ان کو وہ خیر دیں

عَلَيْهِمْ بَأَنَّ جَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِمَنْ يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ بَدْلٌ ، وَلِهَذَا قَالَ مُوحِّدُ الْجَاهِلِيَّةِ زَيْدُ بْنُ

جواہر اللہ تعالیٰ ان کو نہ دینا چاہے، تو اللہ تعالیٰ نے ان سے سخرہ کیا اور ان پر ظن کیا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کو برابر ٹھہرایا جس کے

عَمْرُو بْنُ نُفَيْلٍ

برابر کا ہونا متنع ہے اسی لئے تو دور جاہلیت کے موجد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا:

أَرَبًا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبِّ أَدِينُ . إِذَا تَقَسَّيْتُ الْأُمُورُ

کیا ایک رب کی عبادت کریں یا ہزار ربوں کی ؟ کیا یہ دین ہے جب اختیارات تقسیم ہو جائیں ؟

تَرَكْتُ اللَّاتَ وَ الْعُزَّى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيرُ

میں نے لات و عزی سب کو چھوڑا کج طرح آدمی ایسا ہی کرتا ہے

کثیر ریح: اس عبارت میں انداد کی حقیقت بیان ہوئی، حاصل یہ ہے کہ وہ مخالف جو ذات میں برابر کا ہوا اس کو ند اور جو مرجہ میں

برابر کا ہوا اس کو مساوی کہتے ہیں۔

سوال ہوا کہ مشرکین اپنے معبودین کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہ ذات میں برابر سمجھتے نہ صفات میں نہ ایسا برابر جو اللہ تعالیٰ کے کاموں

میں اس کی مخالفت کر سکتا ہو پھر یہ کیوں کہا گیا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے برابر ٹھہرائے ؟

جواب یہ ہے کہ اگرچہ واقعی ایسی بات ہے مگر اللہ تعالیٰ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت کرتے ہوئے گویا برابر سمجھنے والے نفس کی

طرح ہو گئے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی برائی بیان کی اور فرمایا اس اللہ تعالیٰ کے برابر ٹھہرائے جس کے برابر کا ہونا متنع ہے معمولی

عقل والا شخص بھی اس کو سمجھتا ہے جیسا کہ زید بن عمرو بن نفیل نے جاہلیت کے زمانہ میں توحید اختیار کی اور شرک کی خوب مذمت کی۔

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ، حَالٌ مِّنْ ضَمِيرٍ فَلَا تَجْعَلُوا أَوْ مَفْعُولٌ تَعْلَمُونَ مَبْطُوحٌ أَيْ وَحَالُكُمْ أَنْتُمْ

حالانکہ تم جانتے ہو، یہ فلا تَجْعَلُوا سے حال ہے، اور تَعْلَمُونَ کا مفعول متروک ہو گیا ہے یعنی کہ تمہارا حال یہ ہے کہ تم

مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالنُّظَرِ وَاصَابَةِ الرَّأْيِ فَلَوْ أَنْتُمْ لَمُنْتُمْ أَذْنَى تَأْمَلُ اضْطَرَّ عَقْلُكُمْ إِلَى الْبَابِ

علم و نظر اور درست سوچ رکھنے والے ہو، تو اگر تم ذرا سا بھی غور کرو تو تمہاری عقل اس ذات کا اقرار کرنے والی ہوگی

مُوجِدٍ لِلْمُمَكِّنَاتِ مُتَقَرِّدٍ بِوُجُوبِ الذَّاتِ مُتَعَالٍ عَنِ مُشَابَهَةِ الْمَخْلُوقَاتِ أَوْ مُنَوِّى

جو ممکنات کو وجود میں لانے والی اکیلی واجب الوجود اور مخلوقات کی مشابہت سے بلند و بالا ہے یا تَعْلَمُونَ کا مفعول

وَهُوَ أَنَّهَا لَا تُمَالِلُهُ وَلَا تُقَدِّرُ عَلَى مِثْلِ مَا يَفْعَلُهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى هَلْ مِنْ شُرَكَاءِ كُمْ مِنْ يَفْعَلُ

مخدوفِ قدر ہے اور وہ ہے "انہا لا تمالہ و لا تقدر علی مثل ما یفعلہ" جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "کیا ہے تمہارے شریک کئے ہوؤں

مِنْ ذَالِكُمْ مِنْ شَيْءٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ مَقْصُودٌ مِنْهُ التَّوْبِيخُ وَالتَّحْذِيرُ لَا تَقْيِئُ الْحُكْمَ وَقَصْرُهُ

میں سے جو ان میں سے کوئی کام کرتا ہو" اس اعتبار سے آیت سے مقصود توبیخ اور عار دلانا ہے، حکم کو مقید کرنا اور منحصر کرنا مقصود نہیں ہے

عَلَيْهِ فَإِنَّ الْعَالِمَ وَالْجَاهِلَ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْعِلْمِ سَوَاءٌ فِي التَّكْلِيفِ،

کیونکہ علم والا اور وہ جاہل جو علم حاصل کر سکا ہو حکم دیئے جانے میں برابر ہیں

تَشْرِيحُ: اس عبارت میں کلمہ "وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" کی ترکیب بیان فرمائی ہے فرمایا کہ یہ فلا تَجْعَلُوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے

کہ تم سمجھ والے ہو، اگر سمجھ سے کام لو تو تمہاری عقل اللہ تعالیٰ واجب الوجود خالق کائنات کے وجود اور توحید کو مانے گی، پھر فرمایا

تَعْلَمُونَ متعدي ہے تو اس کا مفعول کیا ہے؟ ایک احتمال یہ ہے کہ مفعول بالکل متروک ہو گیا مذکور نہیں نہ مقدر ہے، اس صورت میں یہ

فعل متعدي بمنزلة لازم کے ہوگا مطلب صرف یہ ہے کہ تم اہل علم ہو، یا اس کا مفعول مقدر ہے اور وہ ہے "تَعْلَمُونَ" انہا لا تمالہ

و لا تقدر علی مثل ما یفعلہ

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سوال ہوا کہ جب مفعول مقدر ہو اور انتم تَعْلَمُونَ لا تَجْعَلُوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے

تو چونکہ حال ذوالحال کے حامل کے لئے قید ہوتا ہے تو تَعْلَمُونَ بمع مفعول لا تَجْعَلُوا کی قید ہوگا اور قید ہو تو مقید موجود ہوتا ہے اور قید

نہ ہو تو مقید موجود نہ ہوگا نتیجہ یہ نکلا کہ مطلب ہوا کہ علم ہو تو شریک نہ بناؤ، جاہل شریک کر سکتا ہے، حالانکہ یہ مطلب درست نہیں ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ آیت میں قید سے مقصود محض توبیخ و شرم دلانا ہے یہ قید حکم کو مقید کرنے کے لئے نہیں ہے۔

وَاعْلَمُ أَنَّ مَضْمُونِ الْآيَتَيْنِ هُوَ الْأَمْرُ بِعِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّهْيُ عَنِ الْإِشْرَافِ بِهِ وَالْإِشَارَةُ

اور جان لیں کہ دونوں آیات کا مضمون اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم اور اس کے ساتھ شرک سے منع ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کے حکم کی علت

إِلَى مَا هُوَ الْعِلَّةُ وَالْمُقْتَضَى وَبَيَّانُهُ أَنَّهُ رَتَّبَ الْأَمْرَ بِالْعِبَادَةِ عَلَى صِفَةِ الرُّبُوبِيَّةِ إِشْعَارًا

اور متعجبی کی طرف اشارہ ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عبادت کے حکم کو مفت ربوبیت پر مرتب کیا یہ بتاتے ہوئے کہ عبادت کے فہم کی

بَيَّانُهَا الْعِلَّةُ لِوُجُوبِهَا ثَمَّ بَيْنَ رَبُّوبِيَّتِهِ بِأَنَّهُ تَعَالَى خَالِقُهُمْ وَخَالِقُ أَصُولِهِمْ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ

یہی علت ہے، پھر اپنی ربوبیت بیان کی کہ اللہ تعالیٰ ان کا اور ان کے اصول کا خالق ہے، ایسے ہی ان کو جن چیزوں کی اپنی زندگی میں ضرورت

فِي مَعَاشِهِمْ مِنَ الْمُقْلَةِ وَالْمُظْلَةِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَلَابِسِ فَإِنَّ الشَّمْرَةَ أَعْمُ مِنَ الْمَطْعُومِ

ہوتی ہے یعنی بوجہ اٹھانے والی زمین اور سایہ کرنے والے آسمان اور کھانے پینے اور پہننے کے لباس اس سب کا خالق ہے کیوں کہ لفظ شمرۃ

وَالْمَلْبُوسِ وَالرِّزْقِ أَعْمُ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ هَذِهِ أُمُورًا لَا يَقْدَرُ

عام ہے مطعوم ولبوس چیزوں کو اور رزق عام ہے ماکول اور مشروب کو، پھر جب ان چیزوں پر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو قدرت نہیں ہوتی

عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ شَاهِدَةٌ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ رَتَّبَ عَلَيْهَا النَّهْيَ عَنِ الْإِشْرَاقِ بِهِ

گواہ ہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اس لئے اس پر شرک سے منع کو مرتب کیا ہے

تشریح: اس عبارت میں معنی یہ ہے کہ دونوں آیتوں کا خلاصہ ذکر کیا ہے خلاصہ دو باتیں ہیں ① اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم ②

شرک سے ممانعت، اعبدا واریکم میں عبادت کا حکم اور فلا تجعلوا میں شرک کی ممانعت ہے ساتھ ہی آیتوں میں صرف اللہ تعالیٰ

کی عبادت اور غیر اللہ کی عبادت نہ کرنے کی علت اور متعجبی کی طرف اشارہ بھی ہے کہ علت عبادت کی ربوبیت ہے جو اللہ تعالیٰ کے

سوا کسی میں نہیں پائی جاتی اس لئے معلول یعنی عبادت بھی کسی غیر کا حق نہیں صرف اسی کا حق ہے، بیانہ سے علت کی وضاحت ہے

کہ کسی حکم کا خاص مفت پر ترتب اس مفت کے حکم کی علت ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو اعبدا و احکم کا ترتب ربکم پر ربوبیت

کے علت اور متعجبی عبادت ہونے کو ظاہر کرتا ہے، پھر الذی خلقکم الایۃ سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا بیان ہے کہ وہ انسانیت

اور ان کے سب ذرائع معاش اور رزق کا خالق ہے اور ان چیزوں کا خالق ہی رب ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے تو جب

خالق کوئی نہیں تو رب کوئی نہیں تو عبادت بھی اللہ کے سوا کسی کی نہیں ہے۔

وَلَعَلَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَرَادَ مِنَ الْآيَةِ الْأَخِيرَةِ مَعَ مَا ذَلَّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ وَسَيَقُ فِيهِ الْكَلَامُ

اور شاید دوسری آیت سے اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرنا چاہا ظاہر آیت کی دلالت کے ذریعہ اور جس کے بارے میں کلام چلائی گئی

الْإِشَارَةُ إِلَى تَفْصِيلِ خَلْقِ الْإِنْسَانِ وَمَا أَفَاضَ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعَانِي وَالصِّفَاتِ عَلَى طَرِيقَةِ

اس کے ذریعہ سے بطور تمثیل انسان کی پیدائش اور جو معانی اور صفات انسان کو عطا کئے ان کی تفصیل کی طرف،

الْتَّمِثِلِ فَمَثَلُ الْبَدَنِ بِالْأَرْضِ وَالنَّفْسِ بِالسَّمَاءِ وَالْعَقْلِ بِالْمَاءِ وَمَا أَفَاضَ عَلَيْهِ مِنَ

تو بدن کو تشبیہ دی زمین کے ساتھ اور نفس کو آسمان کے ساتھ اور عقل کو پانی کے ساتھ اور جو فضائل علی اور علی انسان کو عطا کیے عقل کو اس کے لئے استعمال کرنے

الْفَضَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّةِ الْمُحَصَّلَةِ بِوَسَاطَةِ اسْتِعْمَالِ الْعَقْلِ لِلْحَوَاسِ وَازْدِوَاجِ

دوررومانی و جسمانی قوتوں کے لئے کے ذریعے سے ان کو ان پھلوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو

الْقُوَى النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ بِالشَّمَرَاتِ الْمُتَوَلِّدَةِ مِنْ اِزْدِوَاجِ الْقُوَى السَّمَاءِيَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ

آسمانی قوتوں اور زمینی منفعہ قوتوں کے لئے کے ذریعہ پیدا ہوتے ہیں

وَالْأَرْضِيَّةِ الْمُتَّفَعِّلَةِ بِقُدْرَةِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ فَإِنَّ لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطْلَعًا

اللہ قائل مختار کی قدرت سے کیوں کہ ہر آیت کے لئے ظاہر بھی ہے اور باطن بھی اور ہر حد کے لئے ایک راہ بھی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک صوفیانہ نکتہ بیان فرمایا ہے کہ آیت اللہی جعل لکم الارض لمرأشاً سے جو کچھ ظاہر سمجھ آیا اور جس غرض کے لئے آیت نازل ہوئی اس کے علاوہ آیت میں خاص نکتہ معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں انسان اور اس کی ذات میں رکھے ہوئے منافع وغیرہ کی مثال بھی ہے کہ بدن انسانی بمنزلہ زمین کے اور نفس بمنزلہ آسمان کے، عقل بمنزلہ پانی کے اور علمی و عملی فضائل و انعامات بمنزلہ پھلوں کے ہیں کہ جیسے اللہ تعالیٰ آسمان سے پانی اتار کر زمین سے پھل پیدا کرتا ہے ایسے ہی نفس کے واسطے سے عقل کے ذریعے سوچ سمجھ کو کام میں لانے سے اللہ تعالیٰ علمی و عملی فضائل و انعامات عطا فرماتے ہیں، یہ نکتہ آیت کی باطنی مراد ہے ہر آیت کی ایک ظاہری مراد ہوتی ہے اور ایک باطنی، ظاہری مراد معلوم کرنے کا ذریعہ لغت عرب اور علوم قرآنی ہیں اور باطنی مراد معلوم کرنے کا ذریعہ ریاضات و مجاہدات اور عطیہ خداوندی ہے۔

فائدہ: حد بمعنی پہلو، اور مطلع بمعنی معلوم کرنے کا طریقہ۔

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّا قُرَرُوا وَحْدَانِيَّتَهُ وَبَيِّنَ الطَّرِيقَ

اور اگر تم لوگ اس سے شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو لاؤ ایک چھوٹی سی سورت، جب اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدانیت ثابت کر دی، اور اس کے

الْمَوْصِلَ إِلَى الْعِلْمِ بِهَذَا كَرَعَقِيْبِهِ مَا هُوَ الْحُجَّةُ عَلَى بُرْهَانِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

علم تک پہنچانے والا راستہ بتا دیا تو اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہے

وَهُوَ الْقُرْآنُ الْمُعْجَزُ بِفَصَاحَتِهِ الَّتِي بَدَتْ فَصَاحَةً كُلِّ مَنْطِقٍ وَأَفْحَامِهِ مِنْ طَوْلَبِ

اور وہ قرآن مجید ہے جو اپنی اس فصاحت کی وجہ سے جو عاجز کرنے والا ہے اپنی اس فصاحت کی وجہ سے جو غالب ہوئی ہر بلغ بولنے والے کی فصاحت پر

بِمُعَارَضَتِهِ مِنْ مَصَاقِعِ الْخُطْبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءِ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَأَفْرَاطِهِمْ فِي الْمُضَادَّةِ

اور ان لوگوں کو خاموش کر دینے کی وجہ سے جن سے اس کے مقابلے کا مطالبہ کیا گیا یعنی خالص عرب کے ادنیٰ ترین کو باوجود اپنی کثرت کے

وَالْمُضَارَّةِ وَتَهَالِكِهِمْ عَلَى الْمُعَارَاةِ وَالْمُعَارَاةِ، وَعَرَفَ مَا يُتَعَرَفُ بِهِ إِعْجَازُهُ وَيُتَقَنَّ أَنَّهُ

اور مخالفت میں اور ضرر پہنچانے میں بڑھے ہوئے اور غلبہ پانے اور نساؤ انگیزی میں حریص ہونے اور اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کی بھی پہچان کرادی

مِنْ عِنْدِ اللَّهِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ

جن سے قرآن مجید کے اعجاز کی پہچان ہو اور یقین حاصل ہو جائے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جیسے نبی کریم ﷺ دعویٰ کرتے ہیں
تکثیر صیح: اس عبارت میں مصنف ^{رحمۃ اللہ علیہ} نے آیت طہ ۱۰۱ سے ربط بیان کیا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل
بیان ہوئی اب توحید کے بعد نبی کریم ﷺ کی رسالت اور اس کی دلیل بیان کی جا رہی ہے، وہ دلیل آپ ﷺ پر اتارنے والے قرآن
مجید کا اعجاز ہے جس کے ذریعہ عرب کے فصحاء و بلغاء کو چیلنج کیا گیا ہے مگر وہ مقابلہ سے عاجز رہے جس سے قرآن مجید کا معجز اور کلام اللہ
ہونا ثابت ہوتا ہے اور کلام اللہ کا نزول رسول اللہ پر ہوا کرتا ہے جس سے آپ ﷺ کا نبی و رسول ہونا ثابت ہوا۔

وَ إِنَّمَا قَالَ مِمَّا نَزَّلْنَا لَآنْ نُّزُولُهُ نَجْمًا فَجُمَابُ حَسْبُ الْوَقَائِعِ عَلَى مَا تَرَى عَلَيْهِ أَهْلُ الشِّعْرِ

اور اللہ تعالیٰ نے معانزلنا اس لئے فرمایا کہ قرآن مجید کا نزول واقعات کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا جیسا کہ اسی صورت پر آپ شعراء و خطباء کو کہتے

وَ الْخِطَابَةِ مِمَّا يَرِيئُهُمْ كَمَا حَكَى اللَّهُ عَنْهُمْ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْوَلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ

ہیں، یہ تھوڑا تھوڑا کر کے اترنا ان چیزوں میں سے ہے جو کفار کو شک میں ڈالتیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ”کافروں نے کہا آپ ﷺ پر قرآن مجید ایک

جُمْلۃً وَاحِدۃً فَكَانَ الْوَاجِبُ تَحْدِيثُهُمْ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ إِزَاحۃً لِلشُّبْهِةِ وَالزَّمَامُ لِلْحُجَّةِ وَ

دفعہ میں کیوں نہیں اتارا گیا؟ تو ضروری تھا کہ ان کو چیلنج اسی طریقہ پر کیا جاتا شہدہ دور کرنے اور حجت تام کرنے کے لئے، اور عہد کی اضافت اللہ تعالیٰ نے

أَضَافَ الْعَبْدَ إِلَى نَفْسِهِ تَنْوِيهَا بِذِكْرِهِ وَتَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ مُخْتَصَّ بِهِ مُنْقَاطِلُ حُكْمِهِ، وَتَعْرِىءُ

اپنی طرف کی نبی کریم ﷺ کی شان بڑھانے کے لئے اور اس پر حبیہ کرنے کے لئے کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے علم

عِبَادِنَا يُرِيدُ مُحَمَّدًا ﷺ وَ أُمَّتَهُ

کے تابع ہیں، اور عبادینا بھی بڑھا گیا ہے حضرت محمد ﷺ اور آپ کی امت مراد ہوگی۔

تکثیر صیح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں ① نَزَّلْنَا اَزْ تَقْوِيلِ ذکر ہوا اَنْزَلْنَا اَزْ اَفْعَالِ ذکر نہیں ہوا وجہ یہ ہے کہ اَزْ تَقْوِيلِ کا معنی

تھوڑا تھوڑا اتارنا ہے اور اَزْ اَفْعَالِ کا معنی اکٹھا اتارنا ہے، اَزْ تَقْوِيلِ اس لئے ذکر ہوا کہ قرآن مجید سے کفار کو چیلنج تھا اور چیلنج میں تکرار بہ

نسبت ایک بار چیلنج کرنے کے بہتر اور زیادہ منہکیت ہے اور تکرار کا معنی تَقْوِيلِ میں تھا نیز چیلنج کے جواب میں اگر کفار بتانا چاہتے

تو تھوڑا تھوڑا بتا لیتے، نیز شعراء وغیرہ اپنا کلام تھوڑا تھوڑا کر کے مرتب کرتے ہیں اس لئے قرآن مجید تھوڑا تھوڑا اتارا گیا، نیز کفار نے

شبہ بھی یہی کیا تھا کہ قرآن مجید ایک دفعہ میں کیوں نہیں اترتا تھوڑا تھوڑا کیوں اترتا ہے؟ اور تھوڑا تھوڑا اتارنے کے معنی پر دلالت تَقْوِيلِ

کی تھی اس لئے اَزْ تَقْوِيلِ ذکر کیا گیا اَزْ اَفْعَالِ ذکر نہیں ہوا۔

فائدہ: امام ابو بکر رازی حنفی ^{رحمۃ اللہ علیہ} نَزَّلَ اور اَنْزَلَ میں معنی کا مذکورہ فرق درست نہیں مانتے بلکہ فرماتے ہیں اَزْ تَقْوِيلِ اور اَزْ اَفْعَالِ

دونوں کلمے قرآن مجید کے لئے ذکر ہوئے ہیں اور دونوں کا معنی ایک ہے قرآن مجید میں کہیں نَزَّلَ اور کہیں اَنْزَلَ ذکر ہونا محض تفسیر

عبارت کے لئے ہے (مسائل الرازی واجوبۃ)

② اللہ تعالیٰ نے عہد کی اپنی طرف اضافت نبی کریم ﷺ کی فضیلت اور آپ ﷺ کی عبدیت کاملہ (پورا پورا مطیع ہونا) کے

انہ کے لئے کی ہے۔

۵) ایک قرأت علیٰ عبادنا حج کے لفظ کے ساتھ بھی ہے اس سورت میں عبادنا کا مصداق نبی کریم ﷺ بمع امت کے ہوں گے۔

وَالسُّورَةُ الطَّائِفَةُ مِنَ الْقُرْآنِ الْمُتَرَجِّمَةُ الَّتِي أَقْلَهَا ثَلَاثُ آيَاتٍ وَهِيَ إِنْ جَعَلْتَ وَأَوَّاهَا

اور سورت قرآن مجید کے باعنوان حصہ کا نام ہے جس کی کم از کم تین آیات ہوتی ہیں (جیسے سورہ کوثر) اور لفظ سورت میں اگر واؤ اصلی

أَصْلِيَّةٌ مَنقُولَةٌ مِنْ سُورِ الْمَدِينَةِ لِأَنَّهَا مُحِيطَةٌ بِطَائِفَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ مُفْرَزَةٌ مُخَوَّزَةٌ عَلَى

ٹھہرائی جائے تو یہ سورۃ المدینہ (شہر کی دیوار) سے منقول ہے کیوں کہ سورت نے بھی قرآن مجید کے ایک ایسے حصہ کو گھیرے ہوئے

جَبَالِهَا أَوْ مُحْتَوِيَةٍ عَلَى أَنْوَاعٍ مِنَ الْعِلْمِ إِحْتَوَاءَ سُورِ الْمَدِينَةِ عَلَى مَا فِيهَا، أَوْ مِنَ السُّورَةِ

ہوتا ہے جواگ اور علیحدہ مستقل مجموعہ ہوتا ہے یا علم کی کئی قسموں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے سورۃ المدینہ اس کو گھیرے ہوتا ہے جو شہر میں ہے یا سورت بمعنی

الَّتِي هِيَ الرُّبُوبَةُ قَالَ

مرتبہ سے منقول ہے، شاعر کہتا ہے

وَلِرَهْطٍ خَرَابٍ وَ قَدْ سُورَةٌ فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بِمُطَارٍ

خراب اور قد کے قبیلہ کو بزرگی میں وہ رتبہ حاصل ہے کہ کوا پر داز نہیں کر سکتا

لَأَنَّ السُّورَةَ كَالْمَنَازِلِ وَالْمَرَاتِبِ يَرْتَقِي فِيهِ الْقَارِي، أَوَّلُهَا مَرَاتِبٌ فِي الطُّوْلِ وَالْقَصْرِ وَ

کیوں کہ سورتیں نیز جیوں اور درجات کی طرح ہیں جن پر قاری چڑھتا ہے یا اس لئے کہ سورتوں کے لمبائی اور چھوٹائی میں

الْفَضْلُ وَالشَّرْفُ وَثَوَابُ الْقِرَاءَةِ وَإِنْ جَعَلْتَ مُبَدَّلَةً مِنَ الْهَمْزَةِ فَمِنْ السُّورَةِ الَّتِي هِيَ

اور فضائل اور پڑھنے کے ثواب میں اپنے اپنے درجے ہیں، اور اگر تو سورت کی واؤ کو حمزہ سے بدلی ہوئی ٹھہرائے تو پھر سورت

الْبَقِيَّةُ وَالْقِطْعَةُ مِنَ الشَّيْءِ

سورت بمعنی کسی شے کے بقیہ اور کڑا بے ماخوذ ہے

تفسیر صیح: اس عبارت میں لفظ سورت کی لغوی و اصطلاحی تحقیق ذکر ہوئی لفظ سورت کی واؤ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ واؤ اصلی ہو کسی

حرف سے بدل کر نہ آئی ہو، دوم یہ کہ حمزہ سے بدل کر آئی ہو، اگر واؤ اصلی ہو تو یا سورۃ المدینہ سے ماخوذ ہے سورۃ المدینہ بمعنی

شہر کی تفصیل تو مطلب یہ کہ جیسے شہر کی تفصیل نے شہر کے سب کچھ کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے سورت نے بھی قرآن مجید کے مستقل

اور خاص حصہ کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے، یا لفظ سورت بمعنی مرتبہ سے ہے جیسے شاعر کے شعر میں سورت بمعنی مرتبہ ہے

تو سورت کو سورت اس لئے کہتے ہیں کہ ہر سورت کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے درجے ہیں یا تلاوت کے اجر و ثواب کے اعتبار سے درجے ہیں، اور اگر سورت کی واؤ حمزہ سے بدل کر آئی ہو یعنی اصل میں سُورۃ ہو تو سورت بمعنی شے کا بقیہ و قطعہ

سے ہے، سورت بھی قرآن مجید کا ایک حصہ و قلمہ ہوتا ہے اس لئے اس کو سورت کہتے ہیں،

وَالْحِكْمَةُ فِي تَقْطِيعِ الْقُرْآنِ سُورَاتٍ أَلْفَرَادُ الْأَنْوَاعِ وَتَلَاخُقُ الْأَشْكَالِ وَتَجَاوِبُ النُّظُمِ

اور قرآن مجید کو سورتوں میں تقسیم کرنے میں حکمت مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا اور ہم شکلوں کو اکٹھا کرنا، عبارت کے مختلف طرزوں کو سینما پر پڑھنے والے

تَنْشِيطُ الْقَارِئِ وَتَسْهِيلُ الْحِفْظِ وَالتَّرْغِيبُ فِيهِ فَإِنَّهُ إِذَا خَتَمَ سُورَةً نَفَسَ ذَلِكَ مِنْهُ

میں ہمتی پیدا کرنا، حفظ آسان کرنا اور اس کا شوق دلانا ہے کیوں کہ جب آدمی سورت ختم کرے گا تو یہ اس سے غم دور کر دے گا جیسے مسافر جب معلوم

كَالْمُسَافِرِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ قَطَعَ مِيلًا أَوْ طَوَى بَرِيدًا، وَالْحَافِظُ مَتَى خَدَقَهَا اعْتَقَدَ أَنَّهُ أَخَذَ مِنْ

کرتا ہے کہ اس نے ایک میل طے کر لیا ہے یا ایک منزل سمیٹ لی ہے (تو سکون حاصل کرتا ہے) اور حافظ جب سورت کا مبرا ہو جائے گا سمجھے گا کہ اس نے

الْقُرْآنَ حُطًّا تَامًا وَفَارَ بِطَائِفَةٍ مَحْدُودَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا عَظَمَ ذَلِكَ عِنْدَهُ وَابْتَهَجَ بِهِ إِلَى

قرآن مجید کا ایک کافہ حصہ حاصل کر لیا ہے، اور ایک محدود مستقل حصہ کے ساتھ کامیابی حاصل کر لی ہے تو یہ بات اس کو بہت بڑی محسوس ہوگی اور اس سے

غَيْرَهَا مِنَ الْفَوَائِدِ

خوش ہو جائے گا، اس کے علاوہ دوسرے فائدے بھی ہیں

تکثیر مباحث: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ قرآن مجید کو متعدد سورتوں میں تقسیم کرنے میں حکمت کیا ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد حکمتیں ذکر فرمائیں

① ہر سورت کے اپنے مضامین ہیں جس سے مختلف مضامین الگ الگ ہو گئے ② ایک دوسرے کی ہم مثل سورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دی گئیں ③ کلام کرنے کی مختلف طرز میں مختلف سورتوں میں آکر الگ الگ ہو گئیں ④ ایک انداز اور مضمون ختم ہو کر دوسرا نیا مضمون و انداز بدلنے سے پڑھنے والے کو چستی حاصل ہوتی ہے ⑤ سورتوں کی شکل میں سارے قرآن مجید کے تلف صے بن جانے سے حفظ کرنا آسان ہو گیا، اس سے حفظ قرآن مجید کی ترقیب بھی حاصل ہوئی وہ اس طرح کہ جیسے راستہ طے کرنے والے مسافر کو جب معلوم ہو کہ میں نے اتنی مسافت طے کر لی ہے تو خوشی ہوتی ہے حفظ کرنے والے کو بھی ہر سورت ختم کرنے پر خوشی ہوگی اور حوصلہ بڑھے گا اور مزید حفظ کرنے کی کوشش کرے گا وغیرہ۔

مِنْ مِثْلِهِ، صِفَةُ سُورَةٍ أَى بِسُورَةٍ كَانَتْ مِنْ مِثْلِهِ، وَالضَّمِيرُ لِمَا نَزَّلْنَا مِنْهُ لِلتَّجْعِطِ

”قرآن مجید کی مثل“ یہ سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت جو قرآن مجید کی مثل ہو مثلاً کی ضمیر مائزہ کی طرف راجع ہے، اور من مجعہ ہے، یا لاجلہ

أَوَّلِ اللَّيْسَيْنِ وَزَائِدَةٍ عِنْدَ الْأَخْفَشِ أَى بِسُورَةٍ مُمَاثِلَةٍ لِلْقُرْآنِ فِي الْبَلَاغَةِ وَحُسْنِ النُّظْمِ

ہے، اور اخفش کے نزدیک من زائدہ ہے مراد ایسی سورت ہے جو بلاغت میں اور حسن نظم میں قرآن مجید کے مشابہ ہو، یا ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے

أَوَّلِ الْعَبْدَانَاوَمِنْ لِلْإِبْتِدَاءِ أَى بِسُورَةٍ كَانَتْ مِمَّنْ هُوَ عَلَى حَالِهِ مِنْ كَوْنِهِ بَشَرًا أَمْيَالًا يَقْرَأُ

اور من ابتداء یہ ہے یعنی وہ سورت ایسے شخص کی طرف سے ہو جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حال پر ہو یعنی امی انسان ہو جس نے نہ کتابیں پڑھی ہوں نہ علوم کی تعلیم

الْكِتَابَ وَلَمْ يَتَعَلَّمِ الْعُلُومَ أَوْ صِلَةً فَأَتُوا الضَّمِيرَ لِلْعَبْدِ

حاصل کی ہو، یا میں فاتوا کا صلہ ہے اور ضمیر عبد کی طرف راجع ہے،

تشریح: اس عبارت میں من مثله کی ترکیب بیان ہوئی ہے دو احتمال ہیں ① من مثله سورۃ کی صفت ہو ایسی سورت لاؤ تو قرآن مجید کی مثل ہو ② من مثله فاتوا سے متعلق ہو، اگر صفت ہو تو چار صورتیں بن سکتی ہیں کہ من تعجیضہ ہو یا بیانہ ہو یا زائدہ یا ابتدائیہ ہو جب تعجیضہ یا بیانہ یا زائدہ ہو تو مثله کی ضمیر کا مرجع ماننا ہوتا ہے یعنی اسکی بصورت لاؤ جو بلاغت میں اور مضامین کی حسن ترتیب میں ہمارے نازل کردہ قرآن مجید کی مثل ہو، اور اگر من ابتدائیہ ہو تو مثله کی ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہوگی یعنی کوئی سورت لاؤ جو ایسے بندے نے بنائی ہو جو نبی کریم ﷺ کی طرح امی ہو نہ کوئی کتابیں پڑھی ہوں نہ علوم سیکھے ہوں۔

وَالرُّدُّ إِلَى الْمُنْزِلِ أَوْ جِهَةً لِأَنَّهُ الْمُطَابِقُ لِقَوْلِهِ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَلِسَانِ آيَاتِ التَّحْدِثِ

اور مثله کی ضمیر کو نزول (ماننا) کی طرف لوٹنا زیادہ راجع ہے کیوں کہ یہی اللہ تعالیٰ کے فرمان فاتوا بسورۃ مثله کے اور پہنچ کی سب آیات

وَلِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ لَا فِي الْمُنْزِلِ عَلَيْهِ فَحَقُّهُ أَنْ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ لِيَتَسَّقِيَ التَّرْتِيبُ وَالنَّظْمُ وَلِأَنَّ

کے مطابق ہے اور اس لئے کہ گفتگو منزل کے بارے میں ہے منزل علیہ کے بارے میں نہیں ہے تو حق یہ ہے کہ اس سے الگ نہ ہو تاکہ ترتیب

مُخَاطَبَةِ الْجَمِّ الْغَفِيرِ بَأَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ مَا آتَى بِهِ وَاحِدٌ مِّنْ أَبْنَاءِ جَلْدَتِهِمْ أَبْلَغُ فِي التَّحْدِثِ

اور نظم براہم ہے، اور اس لئے کہ ایک بڑے جتنے کو یہ کہا کہ وہ ایسا کلام لائیں جیسا ان کے خاندان کے ایک آدمی لائے ہیں یہ ابلغ ہے اس سے کہ ان

مِنْ أَنْ يُقَالَ لَهُمْ لِيَأْتِ بِنَحْوِ مَا آتَى بِهِ هَذَا آخِرُ مِثْلِهِ وَلِأَنَّهُ مُعْجَزُ فِي نَفْسِهِ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ

کہا جائے کہ ایسا کلام ایسا شخص لائے جو نبی کریم ﷺ جیسا ہو اور اس لئے کہ قرآن مجید بذات خود معجز ہے نہ کہ منزل علیہ (جس پر اترا یعنی) نبی کریم ﷺ

لِقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا

کی ذات کے اعتبار سے معجز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فرمادیں کہ اگر جن و انسان سب اس پر جمع ہو جائیں کہ قرآن مجید جیسا کلام لائیں تو بھی

بِمِثْلِهِ وَلِأَنَّ رَدَّهُ إِلَى عَبْدِنَا يُؤْهِمُ امْكَانَ صُدُورِهِ مِمَّنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا يَلَايَمُهُ قَوْلُهُ

اس جیسا نہ لائیں گے، اور اس لئے کہ ضمیر کو عبدنا کی طرف راجع کرنے سے یہ دہم ہوتا کہ قرآن مجید جیسا کلام لائے کا صدور ایسے شخص سے ممکن ہے جو آپ ﷺ

تَعَالَى وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بَأَنْ يَسْتَعِينُوا بِكُلِّ مَنْ يَنْصُرُهُمْ وَيُعِينُهُمْ

کے حال پر نہ ہو نیز یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان وادعوا شہداء کم من دون اللہ کے بھی موافق نہیں ہے کیوں کہ یہ حکم ہے کہ ہر مرد و خاندان کرنے والے سے مدد حاصل کر لیں

تشریح: اس عبارت میں مثله کی ضمیر کے مرجع میں راجح احتمال ذکر کیا کہ ضمیر قرآن مجید کی طرف راجع ہو یہ راجح ہے، اس کے

راجح ہونے کی وجہیں ذکر فرمائیں جو ترجمہ سے واضح ہیں۔

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ، وَالشُّهَدَاءُ جَمْعُ شَهِيدٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ أَوْ الْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ أَوْ النَّاصِرِ

اور بلا لوائے حمایتیوں کو، شہداء شہید کی جمع ہے شہید کا معنی موجود، یا گواہی ادا کرنے والا، یا مددگار یا راہ نما اور ان کا نام شہید اس لئے رکھا گیا ہے

أَوِ الْإِمَامِ وَكَانَ سُمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ يَحْضُرُ النَّوَادِيَ وَيَتَرُمُ بِمَحْضَرِهِ الْأُمُورُ إِذَا التَّرَكُّيبُ

کہ یہ مجلسوں میں حاضر ہوا کرتے ہیں اور ان کی ماضی سے معاملات ملے پاتے ہیں، کیوں کہ شہید کی ترکیب مادی، حاضر ہونے کے معنی کے لئے ہے وہ

لِلْحَضُورِ أَمَّا بِالذَّاتِ أَوْ بِالتَّصَوُّرِ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْمَقْتُولِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ شَهِيدٌ لِأَنَّهُ حَضَرَ مَا كَانَ

حاضر ہونا یا بالذات ہوتا ہے یا علم و تصور کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی سے تو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں مارے ہوئے کو شہید کہا گیا کیوں کہ وہ ان چیزوں کے

يَرْجُوهُ أَوِ الْمَلَائِكَةُ حَضَرُوهُ

پاس حاضر ہوتا ہے جن کی امید کرتا تھا یا اس لئے اس کو شہید کہتے ہیں کہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں

تفسیر یح: اس عبارت میں لفظ شہداء کی تفسیر و تحقیق بیان ہوئی ہے شہداء کی مفرد شہید ہے شہید کے چار معنی بیان ہوئے ہیں موجود، گواہ، مددگار، پیشوا، وجہ تسمیہ معنی ہے ذکر کردی ہے اور فرمایا کہ لفظ شہید کی ترکیب مادی میں حاضر ہونے کا معنی ہے اس لئے کہ گواہ بھی ایسے معاملہ میں گواہی دیتا ہے جس کو یا خود مشاہدہ معنی کرتا ہے یا خود مشاہدہ معنی نہیں کیا ہوتا مشاہدہ علمی کرتا ہے یعنی علم ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے راستہ میں مقتول کو شہید بھی اسی مناسبت سے کہتے ہیں کہ شہید بمعنی اسم فاعل ہو تو حاضر ہونے والا کہ شہید ان چیزوں کے پاس حاضر ہوتا ہے جن کی امید کرتا ہے یا شہید بمعنی اسم مفعول حاضر کیا ہوا کہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔

وَمَعْنَى دُونَ أَذْنَى مَكَانٍ مِنَ الشَّيْءِ وَمِنْهُ تَذْوِينَ الْكُتُبِ لِأَنَّهُ إِذْنَاءُ الْبَعْضِ مِنَ الْبَعْضِ وَ

اور دون کا معنی ایک کاشی، دوسری شے سے جگہ میں قریب ہونا اسی سے تذوین الکتاب ہے کیوں کہ تذوین بعض اجزاء کو بعض سے قریب کرنا ہے

دُونَكَ هَذَا أَيْ خُذْهُ مِنْ أَذْنَى مَكَانٍ مِّنْكَ ثُمَّ اسْتَعِيرَ لِلرُّتَبِ فَقِيلَ زَيْدٌ دُونَ عَمْرٍو أَيْ فِي

اسی سے دونك هذا یعنی یہ چیز لے لے اپنے نزدیک کی جگہ سے، پھر دون مرجہوں کے لئے عاریہ لیا گیا ہے تو کہا گیا

الشَّرْفِ وَمِنْهُ الشَّيْءُ الدُّونُ ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَاسْتَعْمِلَ فِي كُلِّ تَجَاوُزٍ حِدًا إِلَى حِدٍ وَتَخَطَّى

زید دون عمرو یعنی زید فضیلت میں عمرو سے کم ہے، اسی سے الشیء الدون ہے یعنی حقیر چیز، پھر دون میں حرید و دست کی گئی اور ہر اس جگہ میں

أَمْرٍ إِلَى آخِرٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْ لَا

استعمال کیا گیا جہاں ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز ہو اور ایک کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا ہو، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "مؤمنین مؤمنین کو

يَتَجَاوَزُوا وَلَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى وَلَا يَتَّخِذُ الْكَافِرِينَ وَقَالَ أُمِّيَّةٌ

چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بنائیں" یعنی مؤمنین کی دوستی سے کافروں کی دوستی کی طرف متجاوز نہ ہوں، امیہ کہتا ہے

يَا نَفْسُ مَا لَكَ دُونَ اللَّهِ مِنْ وَّاقٍ أَيْ إِذَا تَجَاوَزْتَ وَقَايَةَ اللَّهِ فَلَا يَقِيكَ غَيْرُهُ

اے نفس! اللہ تعالیٰ کے سوا تجھے کوئی بچانے والا نہیں ہے یعنی جب تو اللہ تعالیٰ کے بچاؤ سے متجاوز ہوگا تو تجھے کوئی اور نہیں بچائے گا

تفسیر یح: اس عبارت میں لفظ دُونَ کی تحقیق ذکر ہوئی لفظ دون کا اصل معنی شےء کا دوسری شےء کے قریب ہونا قدین الکتاب اور دونك هذا میں لفظ دون اسی معنی کی مناسبت سے آیا ہے، پھر لفظ دون کے دو مجازی معنی بیان ہوئے کم مرتبہ ہونا، اور ایک حد سے

دوسری حد کی طرف متجاوز ہونا، مزید تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَمِنْ مُتَعَلِّقَةٍ بِأَدْعَاوِ الْمَعْنَىٰ وَأَدْعَاوِ الْمُعَارَضَةِ مَنْ حَضَرَ كُمْ أَوْ رَجَوْتُمْ مَعُونَتَهُ مِنْ

اور میں ادعوا کے متعلق ہے معنی یہ ہے کہ تم بلا لوقر آن مجید کے مقابلہ کے لئے ان کو جو تمہارے پاس موجود ہیں یا جن کی مدد کی تمہیں امید ہے انسان ہوں

إِنْسِكُمْ وَجَنِكُمْ وَالْهَيْكَلُ غَيْرِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتِيَ بِمِثْلِهِ إِلَّا اللَّهُ أَوْ أَدْعَاوِ مِنْ دُونِ

یا جن ہوں یا اللہ تعالیٰ کے سوا تمہارے معبود ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اس کی مثل پر قدرت نہیں رکھتا، یا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ایسے گواہ

اللَّهُ شُهَدَاءُ يَشْهَدُونَ لَكُمْ بِأَنْ مَا أَتَيْتُمْ بِهِ مِثْلَهُ وَلَا تَسْتَشْهِدُوا بِاللَّهِ فَإِنَّهُ مِنْ دَيْنِ

بلا لوقر تمہارے لئے گواہی دیں کہ جو تم قرآن مجید کے مقابلہ میں لاؤ وہ قرآن مجید کی مثل ہے اللہ تعالیٰ کو گواہ نہ بناؤ کیوں کہ یہ تو حیرت زدہ دلیل قائم کرنے

الْمَبْهُوتِ الْعَاجِزِ عَنْ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ أَوْ بِشُهَدَاءِ كُمْ الَّذِينَ اتَّخَذْتُمُوهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

سے عاجز شخص کی عادت ہے (کہ کہتا ہے اللہ گواہ ہے) یا میں شہداء کم کے متعلق ہے معنی یہ ہے کہ جن کو تم نے اللہ تعالیٰ کے سوا کار ساز یا معبود بنا رکھا ہے

أَوْلِيَاءَ أَوْ إِلَهَةً وَزَعَمْتُمْ أَنَّهَا تَشْهَدُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوِ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ

اور گمان کر رکھا ہے کہ وہ قیامت کے دن تمہارے لئے گواہی دیں گے ان کو بلا لوقر یا ان کو بلا لوقر جو تمہارے گمان کے مطابق اللہ تعالیٰ کے سامنے گواہی دیں گے، یہ

عَلَىٰ زَعْمِكُمْ مِنْ قَوْلِ الْأَعْمَىٰ تُرِيدُ الْقَدَىٰ مِنْ دُونِهَا وَهِيَ دُونُكَ، لِيُعِينُوْكُمْ

مطلب اشی کے قول سے لیا گیا ہے: شیشہ تجھے ٹکے کو اپنے آگے دکھائے گا حالانکہ خود شیشہ ٹکے کے آگے ہوگا (ان کو بلا لوقر) تاکہ تمہاری مدد کریں

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ حرف جار مِنْ کے متعلق تین احتمال ہیں، ۱، مِنْ ابتدائی ہے اور ادعوا کا صلہ ہے، ۲، متعلق

کائنات کے ہو کر ادعوا کی ضمیر مشترک فاعل سے حال ہے، ۳، شہداء کم کے متعلق ہے، اگر مِنْ ابتدائی ہو اور ادعوا کا صلہ

ہو تو شہداء کے دو معنی ہو سکتے ہیں حاضر اور مددگار یعنی اپنے موجود لوگوں کو یا مددگاروں کو بلا لوقر، اور اگر ادعوا کی ضمیر فاعل سے حال

ہو تو شہداء بمعنی گواہ ہے یعنی ان کو بلا لوقر جو تمہاری بنائی ہوئی کلام کو قرآن مجید کے مثل ہونے کی گواہی دیں مگر خدا کو گواہ نہ بناؤ کیوں

کہ جس کا گواہ نہ ہو تو وہ دلیل قائم نہ کر کے عاجز آ کر خدا کو گواہ بنایا کرتا ہے، اور اگر شہداء کم کے متعلق ہو تو بھی شہداء بمعنی گواہ

ہوگا اور لفظ دُونِ یا تجاوز کے معنی میں ہوگا یا سامنے کے معنی میں ہوگا یعنی اپنے ان گواہوں کو بلا لوقر جن کو تم نے اللہ تعالیٰ سے

متجاوز ہو کر معبود بنا رکھا ہے اور سمجھتے ہو کہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے یا ان کو بلا لوقر جو بقول تمہارے اللہ تعالیٰ کے

سامنے تمہارے حق میں گواہی دیں گے، مصنف رحمہ اللہ نے دُونِ بمعنی سامنے ہونے کے ثبوت کے لئے اشی کا شعر پیش کیا ہے جس میں

مِنْ دُونِهَا بمعنی شیشہ کے سامنے ہے۔

وَفِي أَمْرِهِمْ أَنْ يَسْتَظْهَرُوا بِالْجَمَادِ فِي مُعَارَضَةِ الْقُرْآنِ غَايَةَ التَّبْكِيكِ وَالتَّهْكُمِ بِهِمْ

اور مشرکین کو قرآن مجید کے مقابلہ میں جماد جوں سے مدد لینے کے حکم میں ان کو انتہائی شرمندہ کرنا اور ان سے استہزاء ہے

تشریح: سوال ہوا کہ جب شہداء سے معبودان باطلہ بت مراد ہوں تو وہ جماد لا یعقل ہیں تو ان کو مدد کے لئے بلانے کے حکم

کیسے دیا جاسکتا ہے؟ جواب دیا کہ واقعی بت جماد ہیں نہ بلائے جاسکتے ہیں نہ بلانے پر مدد کو آسکتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ کا ان کو حکم کرنا

بطور استہزاء اور شرمندہ کرنے کے لئے ہے۔

وَقِيلَ مِنْ دُونَ اللَّهِ أَيُّ مِنْ دُونِ أَوْلِيَاءٍ ۖ يَعْنِي فُصْحَاءَ الْعَرَبِ وَوُجُوهَ الْمَشَاهِدِ

اور کہا گیا کہ من دون اللہ سے مراد من دون اولیاء ہے (اللہ تعالیٰ کے اولیاء اور حمایتیوں کے سوا مخالفین کو مدد کے لئے بلاو) یعنی عرب کے فصحاء

لِيَشْهَدُوا لَكُمْ أَنْ مَا آتَيْتُمْ بِهِ مِثْلُهُ فَإِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَرْضَىٰ لِنَفْسِهِ أَنْ يُشْهَدَ بِصِحَّةِ مَا تَضَعُ

اور مجلسوں کے اشراف کو بلا لوتا کہ وہ تمہارے لئے گواہی دیں کہ جو کلام تم لاؤ وہ قرآن مجید کے مثل ہے کیوں کہ عقل مند شخص اپنے لئے یہ پسند نہیں کرتا کہ

فَسَادَةٌ وَبَانَ اخْتِلَالُهُ

جس چیز کی خرابی واضح ہو اور ناقص ہونا ظاہر ہو اس کے صحیح ہونے کی گواہی دے،

تشریح: اور من دون اللہ کو حقیقت پر محمول کر کے تقریر کی گئی، یہاں حقیقت سے پھیر کر من دون اللہ کی تقریر ہے کہ یہ بخلاف الحافظ ہے اسی من دون اولیاء اللہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء کے سوا دوسروں کو یعنی عرب کے فصحاء کو بلا لودہ قرآن مجید کے مقابلہ میں بنائی ہوئی تمہاری کلام کے متعلق گواہی دے دیں کہ یہ قرآن مجید کے مثل ہے،

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ وَجَوَابُهُ مَحْذُوفٌ مَبْدَلٌ عَلَيْهِ مَا قَبْلَهُ

اگر تم سچے ہو، اس بات میں کہ قرآن مجید انسان کا کلام ہے، اس کا جواب محذوف ہے جس پر مبادلہ دلالت کرتا ہے، اور صدق خبر دینا ہے جو واقع کے مطابق

وَالصِّدْقُ الْإِخْبَارُ الْمُطَابِقُ وَقِيلَ مَعَ إِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ أَنَّهُ كَذَلِكَ عَنْ دَلَالَةٍ أَوْ

ہو، اور یہ بھی کہا گیا کہ صدق یہ کہ خبر واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ خبر کا اعتقاد بھی ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے چاہے یہ اعتقاد دلیل قطعی سے حاصل

إِمَارَةً لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ كَذِبَ الْمُتَافِقِينَ فِي قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ لِمَا لَمْ يَتَّعِدُوا

ہو یا دلیل قطعی سے حاصل ہو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول "انک لرسول اللہ" میں جھوٹا قرار دیا کیوں کہ انہوں نے اس کے واقع کے

مُطَابَقَتَهُ وَرَدَّ بِصَرْفِ التَّكْذِيبِ إِلَى قَوْلِهِمْ نَشْهَدُ لَآنَ الشَّهَادَةِ إِخْبَارٌ عَمَّا عَلِمَهُ

مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں کیا، اس قول کو رد کیا گیا ہے تکذیب ان کے قول نشہد کی طرف پھیر کر کیونکہ شہادت اس کی خبر دینے کا نام ہے جس کا یقین

وَهُمْ مَا نُوَاعِلِمْ بِهِ

ہو جب کہ منافقین اس کا یقین نہیں کرتے تھے

تشریح: ان کنتم صدقین کے بعد انہ من کلام البشر نکال کر صدقین صیغہ صفت کا مفعول ظاہر فرمایا ترجمہ ہوا "اگر تم سچے کہتے ہو کہ قرآن مجید انسان کا کلام ہے"، مزید مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کنتم صدقین شرط ہے اس کی جزاء محذوف ہے جس پر کلام سابق دال ہے یعنی ان کنتم صدقین فاتوا بسورۃ من مثله وادعوا شہداء کم الایۃ۔

پھر صدقین کی تفسیر واضح کرنے کے لئے صدق کی تعریف ذکر فرمائی ہے صدق جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو چاہے منکلم کے اعتقاد کے مطابق ہو یا مخالف ہو، امام جاحظ کہتے ہیں کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے بھی مطابق

ہو اور خبر کے اعتقاد کے بھی مطابق ہو امام جاحظ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین نے نبی کریم ﷺ سے کہا انشاء اللہ رسول اللہ، اللہ تعالیٰ نے انہم لکذبون میں منافقین کو انک لرسول اللہ میں جھوٹا قرار دیا ہے حالاں کہ واقع کے مطابق ہے وجہ یہ کہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہ تھا معلوم ہوا کہ واقع و اعتقاد خبر دونوں کے مطابق ہونا صدق ہے ورنہ کذب ہے، جمہور کی طرف سے امام بیضاوی رحمہ اللہ نے امام جاحظ رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا بلکہ نشہد میں کاذب کہا کیوں کہ شہادت وہ ہے جو زبان سے بولے اور دل میں یقین ہو جب کہ منافقین کو انک لرسول اللہ کا دل میں یقین نہ تھا تو محض زبانی بول کو شہادت کہنے میں جھوٹے ہیں لہذا جاحظ کا استدلال درست نہیں، اس بحث کی مزید تفصیل آپ مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں۔

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أَلَمْ يَبَيِّنْ لَهُمْ مَا

تو اگر تم نے ایسا نہ کیا اور ہرگز نہ کر سکو گے تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے، جب اللہ تعالیٰ نے ان کے سامنے وہ طریقہ بتا دیا

يَتَعَرَّفُونَ بِهِ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَمَا جَاءَ بِهِ وَمِيزَ لَهُمُ الْحَقُّ عَنِ الْبَاطِلِ

جس کے ذریعہ رسول کریم اور جو کچھ آپ لائے اس کی حقیقت سمجھ سکتے ہیں اور ان کے سامنے حق کو باطل سے علیحدہ کر دیا تو اس پر وہ مرتب کیا جو مذکورہ

رَبِّ عَلَيْهِ مَا هُوَ كَأَلْفِ ذَلِكِ لَهُ وَهُوَ أَتَمُّ إِذَا اجْتَهَدْتُمْ فِي مُعَارَضَتِهِ وَعَجَزْتُمْ جَمِيعًا عَنِ

بات کے نتیجہ کے بخیر ہے وہ یہ کہ جب تم لوگ قرآن مجید کے مقابلہ کی کوشش کرو اور سب کے سب مل کر اس کے برابر یا اس کے قریب قریب کلام لانے

الْإِتْيَانِ بِمَا يُسَاوِيهِ أَوْ يُدَانِيهِ ظَهَرَ أَنَّهُ مُعْجَزٌ وَالتَّصْدِيقُ بِهِ وَاجِبٌ فَأَمِنُوا بِهِ وَاتَّقُوا

سے عاجز آ جاؤ تو ظاہر ہو جائے گا کہ قرآن مجید اچھا نواں ہے اور اس کی تصدیق ضروری ہے لہذا اس پر ایمان لاؤ اور اس عذاب سے ڈرو جو تکذیب کرنے

الْعَذَابِ الْمُعَدِّ لِمَنْ كَذَّبَ فَعَبَّرَ عَنِ الْإِتْيَانِ الْمُكَيِّفِ بِالْفِعْلِ الَّذِي يَعُمُّ الْإِتْيَانِ لَهُ وَغَيْرِهِ

والے کے لئے تیار کیا گیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اختصار کے لئے مخصوص کیفیت والا کلام (قرآن مجید کا مثل) لانے کو فعل سے تعبیر کیا جو مخصوص کلام لانے کو بھی

إِبْجَازًا وَنَزَلَ لَارِمَ الْجَزَاءِ مَنْزِلَتَهُ عَلَى سَبِيلِ الْكِنَايَةِ تَقْرِيرُ الْمُنْكَسَى عَنْهُ وَتَهْوِيلُ الْإِتْيَانِ

اور اس کے علاوہ کو بھی عام ہے، اور جزاء کے لازم (اتقوا النار) کو بطور کنایہ بخیر جزا (قامنوا) کے ظہر یا منکسی عنہ کو مقرر (ثابت) کرنے کے لئے

الْعِنَادِ وَتَصْرِيحًا بِالْوَعِيدِ مَعَ الْإِبْجَازِ

اور حال عناد کو خوف ناک ظاہر کرنے کے لئے اور اختصار کے ساتھ وعید کی تصریح کے لئے

تفسیر صیح: اس عبارت میں ① فان لم تفعلوا کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا ہے کہ ماقبل میں قرآن مجید کی صداقت اور نبی کریم

ﷺ کی نبوت کی دلیل بیان فرمائی اس آیت میں اسی دلیل کا نتیجہ بیان ہوا کہ تم لوگ قرآن مجید کے مثل لانے میں سارا زور صرف

کر کے بھی مثل نہ لاسکے اور نہ لاسکو گے جس سے اعجاز قرآن ظاہر ہو کر اس کا سچا ہونا ثابت ہو اور سچے کی تصدیق لازم ہے اس لئے

قرآن مجید کی تصدیق اور جس نبی پر نازل ہو اس کی تصدیق لازم ہونا ثابت ہوا لہذا آپ ﷺ پر ایمان لاؤ۔

② سوال ہوا کہ کفار سے مطالبہ تو قرآن مجید کی مثل لانے کا کیا گیا لیکن ان کی عاجزی بیان کرنے کے وقت مطلق فعل سے

عاجزی ذکر ہوئی جو مذکورہ فعل (قرآن مجید کا مثل لانا) اور دوسرے کاموں کو شامل ہے؟

جواب: بطور اختصار ایسا کیا گیا جس سے مقصود میں کوئی خلل نہیں پڑتا کیوں کہ اگرچہ ذکر مطلق فعل سے عاجزی کا ہوا مگر مصرع سابق اس مطلق کو مخصوص ظاہر کرتا ہے ورنہ طویل کلام ہو جاتی ای فان لم تاتوا بمثل سورۃ من مثله ولن تاتوه فأتقوا النار۔

③ سوال ہوا کہ فان لم تفعلوا شرط ہے جزاء فأتوا بالقرآن محذوف ہے مگر جزاء حذف کر کے اس کی جگہ فأتوا النار کیوں ذکر ہوا جو جزاء نہیں؟

جواب: ایمان بالقرآن طرہ اور جہنم سے حفاظت اس کو لازم ہے لازم بول کر طرہ مراد لے کر کنایہ کیا ہے اور اس کنایہ میں کنی قائم ہے ہیں (۱) کنایہ صریح سے ابلغ ہونے کی وجہ سے مقصود کو زیادہ واضح کرتا ہے (۲) ایمان لانے سے جو رکاوٹ ہے یعنی مخالفین حق اس کنایہ سے اس کے نتیجہ کا خوف ناک ہونا ظاہر کیا گیا کہ اس عناد کو نہ چھوڑنے کے نتیجہ میں جہنم کی خوف ناک آگ حاصل ہوگی (۳) کنایہ کے ذریعہ ایمان نہ لانے کی وعید کی تصریح ہو گئی جو فأتوا بالقرآن سے نہ ہوتی۔

وَصَدَرَ الشَّرْطِيَّةُ بِأَنَّ الَّذِي لِلشَّكِّ وَالْحَالِ يَقْتَضِي إِذَا الَّذِي لِلْجُوبِ فَإِنَّ الْقَائِلَ

اور جملہ شرطیہ کو ان کے ساتھ شروع کیا جو شک کے لئے ہوتا ہے جب کہ حالت إذا لانے کا تقاضا کرتی تھی جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، کیوں کہ یہ کہنے

سُبْحَانَهُ لَمْ يَكُنْ شَاكاً فِي عِزِّهِمْ وَلِذَلِكَ نَفَى إِيثَانَهُمْ مُعْتَرِضاً بَيْنَ الشَّرْطِ وَ

واللہ تعالیٰ ان کی عاجزی میں شک کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے شل لانے کی نفی کی ہے شرط و جزاء کے درمیان جملہ معترضہ

الْجَزَاءِ تَهْكُمًا بِهِمْ أَوْ خِطَاباً مَعَهُمْ عَلَى حَسَبِ ظَنِّهِمْ فَإِنَّ الْعِجْزَ قَبْلَ التَّأْمُلِ لَمْ

لا کر ان کے ساتھ مذاق کے لئے، یا ان کے ساتھ ان کے گمان کے مطابق کلام کرتے ہوئے کیوں کہ ان کے ہاں مجرور کرنے سے

يَكُنْ مُحَقِّقاً عِنْدَهُمْ

پہلے تحقیق نہ تھا۔

تکثیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور جواب ذکر فرمایا۔ اعتراض: و صدر الشرطية من والجزاء تک ہے۔ جواب اول: تہکماً سے اور جواب ثانی او خطاباً معہم سے ذکر ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ مخالفین قرآن کا قرآن مجید کی ایک سورت کی مثل نہ لاسکتا یقینی تھا جس میں کوئی شک نہ تھا بالخصوص اللہ تعالیٰ کے علم میں تو یقینی تھا کیوں کہ اس کے علم میں تو ماضی حال مستقبل کے واقعات ایک برابر ہیں، اور اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے ولن تفعلوا سے ان کے نہ لاسکتے کو مذکور طریقے سے ذکر بھی کر دیا تو پھر فان لم تفعلوا جملہ شرطیہ کو ان سے کیوں شروع کیا گیا جب کہ مختصر المعانی میں آپ نے پڑھا کہ ان شک والی بات کے لئے آتا ہے، یا اذا سے شروع کیا جاتا جو یقینی واقعہ کے لئے لایا جاتا ہے کہ یہاں بھی نہ لاسکتا یقینی تھا؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کے دو جواب دیئے، اول جواب: یہ کہ ان شک کا لا کر مخالفین سے مذاق ہے کہ اتنے نادان ہیں کہ جو یقینی چیز ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں، جیسے قوی پہلوان جس کو اپنے مقابل پر غلبہ کا یقین ہے وہ بطور مذاق مقابل سے کہتا ہے

اگر میں تم پر غالب آیا تو تجھ پر شفقت نہیں کروں گا۔ ثانی جواب: یہ ہے کہ اِنْ شک کا لانا مخاطبین کے خیال کے مطابق ہے کہ اپنے خیال میں وہ قرآن مجید کی مثل لانے پر قادر تھے عاجز نہ تھے ان کو یہ خیال اس لئے تھا کہ انہوں نے غور و فکر نہ کیا تھا گویا اپنی عاجزی سے غافل تھے۔

وَتَفْعَلُوا جَزْمٌ بَلَمٌ لَّانْهَا وَاجِبَةُ الْإِعْمَالِ مُخْتَصَّةٌ بِالْمُضَارِعِ مُتَّصِلَةٌ بِالْمَعْمُولِ وَلِأَنَّهَا

اور تفعلو اجزوم بلم جازمہ ہے کیوں کہ تم کو عمل دینا لازم ہے اور یہ مضارع سے خالص ہے اور اپنے معمول سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب تم

لَمَّا صَيَّرْتُهُ مَا ضِيًّا صَارَتْ كَالْجُزْءِ مِنْهُ، وَحَرْفُ الشَّرْطِ كَالْذَّاخِلِ عَلَى الْمَجْمُوعِ

نے اس مضارع کو ماضی بنا دیا تو تم اس کے لئے بمنزلہ جزء کے ہو گیا، اور حرف شرط مجموعہ پر داخل کی طرح ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اگر تم

فَكَأَنَّهُ قَالَ فَإِنْ تَرَكْتُمُ الْفِعْلَ وَلِذَلِكَ سَاعَاجُ اجْتِمَاعُهُمَا

نے مثل لانے کا فعل چھوڑ دیا، اس لئے تو اِنْ اور لَم کے اجتماع مناسب ہوا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں کی ہیں ① یہ کہ تفعلو اسے پہلے دو جازم ہیں اِنْ شرطیہ اور لَم جازمہ اور ظاہر ہے کہ دونوں جزم دیتے ہیں تو یک وقت دونوں تفعلو کے عامل جازم ہوں یہ درست نہیں کیوں کہ نحوی ایسی صورت میں دو میں سے ایک عامل کو لغو عن العمل کرتے ہیں تو یہاں کونسے کو عمل دے کر تفعلو کو اس کا معمول بنائیں؟

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں لَم کامل دیا گیا تفعلو کے لئے لَم کے عمل دینے کی چار وجہیں ہیں اول لَم کامل واجب ہے لغو نہیں ہو سکتا، دوم اس کا مضارع سے خاص تعلق ہے اس لئے ماضی پر داخل نہیں ہوتا، سوم لَم اپنے معمول تفعلو سے متصل ہے جب کہ اِنْ تفعلو سے متصل نہیں درمیان میں لَم فاصل ہے، چہاں لَم نے جب مضارع کو ماضی کے معنی میں کیا تو یہ مضارع کے لئے بمنزلہ جزء کے ہوا اور جزء عمل دینے میں غیر سے زیادہ حقدار ہے، اِنْ میں یہ چار باتیں نہیں ہیں اس لئے وہ عامل نہیں بنایا جاسکتا۔

② دوسری بات مصنف رحمہ اللہ نے اِنْ سے متعلق فرمائی کہ اِنْ کا مدخول لَم اور تفعلو کا مجموعہ ہے، دونوں کے جمع ہونے سے معنی ہوا فان ترکتم الفعل (ای فعل البیان مثل سورۃ القرآن) لَآمَنُوا وَاتَّقُوا النَّارَ الْآیَةَ چوں کہ ہر ایک کا معمول الگ الگ ہے اس لئے دونوں کا اجتماع درست ہوا ورنہ یہ اجتماع درست نہ ہوتا۔

وَلَنْ كَلَامِي نَفِي الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرَ أَنَّهُ أَبْلَغُ وَهُوَ حَرْفٌ مُقْتَضِبٌ عِنْدَ سِبْيَوِيهِ وَالْخَلِيلِ فِي

اور لَنْ مستقبل کی نفی میں لاکھ طرح ہے مگر لن لئی کرنے میں اس سے بڑھیا ہے، اور سبویہ کے نزدیک اور امام ظیل کی ایک روایت میں لَنْ مستقبل حرف ہے

أَحَدِي الرَّوَايَتَيْنِ عَنْهُ وَفِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى أَصْلُهُ لِأَنَّ، وَعِنْدَ الْفَرَّاءِ لَا فَا بَدَلَتْ أَلْفَهَا نُونًا

اور ظیل سے ایک اور روایت میں ہے کہ لن کی اصل لان ہے اور فرء کے نزدیک اس کی اصل لا ہے پھر لا کے الف کو لون سے بدلا گیا۔

تشریح: یعنی لن اور لا دونوں نفی مستقبل میں مشترک ہیں مگر لن زیادہ قوی ہے اس لئے مثلاً خالی الذہن کے سامنے نفی مستقبل کے

لئے استعمال کر سکتے ہیں مگر مکر کے سامنے لے استعمال کریں گے، پھر لے کی لغوی تحقیق میں اس کی اصل بیان فرمائی جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَالْوَقُودُ بِالْفَتْحِ مَاتُوقُذِهِ النَّارُ وَالضَّمُّ الْمَصْدَرُ وَقَدْ جَاءَ الْمَصْدَرُ بِالْفَتْحِ قَالَ سِيبَوِيهِ

اور وَقُودُ واؤ کے فتح کے ساتھ اس ایندھن کو کہتے ہیں جس سے آگ جلائی جاتی ہے، اور ضمہ کے ساتھ مصدر ہے اور مصدر فتح کے ساتھ بھی آیا ہے،

سَمِعْنَا مَنْ يَقُولُ وَقَدَّتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا وَالِاسْمُ بِالضَّمِّ وَلَعَلَّهُ مَصْدَرٌ كَمَا قِيلَ فَلَانِ فُخْرُ

سِيبَوِيهِ کہتے ہیں کہ ہم نے کہنے والوں سے سنا وقت النار وقودا عاليا آگ بلند شعلوں سے روشن ہوئی اور وقود اسم ضمہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور شاید

قَوْمِهِ وَزَيْنٌ بَلَدِهِ وَقَدْ قَرِئَ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْإِسْمُ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ الْمَصْدَرُ فَعَلَى

ضمہ والا مصدر ہو جس کو اسم بنایا گیا ہو جیسے کہتے ہیں فلاں اپنی قوم کا نذر اور اپنے شہر کی زینت ہے یہاں ضمہ کے ساتھ بھی قرأت کی گئی ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ

حَذَفَ مُضَافٌ أَيْ وَقُودُهَا احْتِرَاقُ النَّاسِ

اس مضموم سے مراد اسم ہے اور اگر اس سے مصدر مراد لیا جائے تو حذف مضاف کی تقدیر پر ہو گا ای وقودھا احتراق الناس،

تکثر یح: اس عبارت میں وقود کی لغوی تحقیق بیان ہوئی ہے حاصل یہ ہے کہ وقود ضم داؤ اور فتح واؤ آیا ہے فتح واؤ اسم ہے بمعنی

ایندھن جس سے آگ جلتی ہے، اور بضم واو مصدر ہے بمعنی جلنا، مصدر فتح واؤ بھی آیا ہے، اور بضم واؤ معنی اسی کے لئے بھی آیا ہے

مگر احتمال ہے کہ بضم واؤ معنی اسی میں مستعمل مصدر ہوگا جو بطور مبالغہ کسی پر اطلاق ہوا ہوگا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت میں

ایک قرأت بضم واؤ بھی ہے پھر بضم واؤ معنی اسی میں مستعمل ہو رہا ہوگا اور اگر بضم واؤ کی صورت میں معنی اسی مراد نہ ہو مصدر ہی

ہو تو مضاف محذوف ہو گا ای وقودھا احتراق الناس آگ کا جلنا لوگوں کا جلنا ہوگا، پھر وقودھا مبتداء اور الناس خبر ہوگی،

وَالْحِجَارَةُ، وَهِيَ جَمْعٌ حَجَرٍ كَجَمَالَةٍ جَمْعٌ جَمَلٍ وَهُوَ قَلِيلٌ غَيْرُ مُنْقَاسٍ وَالْمُرَادُ بِهَا

اور الحجارة حجر کی جمع ہے جیسے جمالة جمل کی جمع ہے اور یہ (فعل وزن کی) جمع اس وزن پر قلیل اور خلاف قیاس ہے، اور مراد حجارة سے ۱۱

الْأَصْنَامُ الَّتِي نَحْتُوها وَقَرَنُوا بِهَا أَنْفُسَهُمْ وَعَبَدُوهَا طَمَعًا فِي شَفَاعَتِهَا وَالْإِنْفَاعَ بِهَا وَ

بت ہیں جن کو انہوں نے تراشا اور اپنی جانوں سے ان کو مایا اور ان کی سفارش اور ان سے نفع حاصل ہونے اور ان کی برکت سے مصائب دور ہونے کی

إِسْتِدْفَاعَ الْمَضَارِ بِمَكَانَتِهِمْ، وَيَذُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

امید لگا کر ان کی عبادت کی اور اس مراد پر دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ”بیشک تم اور تمہارے معبودین جہنم کا ایندھن ہو گے“ مشرکوں کو ان معبودین

خَصَبُ جَهَنَّمَ عَذِبُوا بِمَا هُوَ مَنشَأُ جُرْمِهِمْ كَمَا عَذِبَ الْكَانِزُونَ بِمَا كَانُوا زَوْهُ أَوْ بِنَقِيضِ مَا

کے ذریعے سزا دی جائے گی جو ان کے جرم کا منشا تھے جیسے مال خزانہ بنانے والوں کو خزانہ کئے ہوئے مال کے ذریعے سزا دی جائے گی، یا جو انہوں نے

كَانُوا يَتَوَقَّعُونَ زِيَادَةً فِي تَحْسِرِهِمْ

امید لگائی ہوئی تھی اس کے خلاف صورت سے سزا دیئے جائیں گے ان کی حسرت میں اضافے کے لئے۔

تفسیر صیح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ الوداع کی امری التیقن ذکر ہوئی، پھر اس کی مراد میں پہاڑوں کا ذکر فرمایا، الحجۃ الوداع کی حج ہے (پھر) یہ حج مخالف قیاس اور دلیل ہے، اس لئے بعض نے اس کو حج کے بجائے اسم حج فرمایا، یہ پھر کون سے اہل حق کی قول ہیں پہاڑوں کا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رائج بھی ہے، یہ ہے کہ ان سے مراد پتھروں کے بنے ہوئے وہ بت ہیں جن کی پوجا کرتے تھے ان کو بلور ایندھن جہنم میں ڈالا جائے گا، وہ ہے اول اس لئے کہ وہی سبب حرکت تھے، تو اسی سبب کے ذریعے مشرکین کو شرک کی سزا ملے گی، دوم ان سے امید اللہ کی تھی تو ان کی حسرت بڑھانے کے لئے انہی کے ذریعے عذاب ملے گا، اگلی عبارت میں حجۃ الوداع کی مراد میں دوسرے اقوال ذکر ہیں۔

وَقِيلَ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ الَّتِي كَانُوا يَكْنِزُونَهَا وَيَغْتَرُونَ بِهَا عَلَىٰ هَذَا لَمْ يَكُنْ
اور کہا گیا کہ مراد وہ سونا اور چاندی ہے جن کو کھزانہ بناتے تھے اور ان کی وجہ سے دھوکہ میں مبتلا تھے اس قول کے مطابق اس قسم کے مذاب کے کافروں کے
لِتُخَصِّصَ اَعْدَادُ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْعَذَابِ بِالْكَفَّارِ وَجْهٌ وَقِيلَ حِجَارَةُ الْكِبْرِيَّتِ وَهُوَ
لئے تیار کئے جانے کی تفصیص کی کوئی وجہ نہیں، اور کہا گیا کہ مراد گندھک کے پتھر ہیں مگر یہ تفصیص بھی بلا دلیل ہے
تُخَصِّصُ بِغَيْرِ دَلِيلٍ وَابْطَالٌ لِلْمَقْصُودِ اِذَا الْغَرَضُ تَهْوِيلُ شَايَها وَتَفَاقُمٌ لَهَا بِحَيْثُ
اور مقصود کام کو باطل کرنا ہے، کیوں کہ غرض اس آگ کی ہولناکی اور اس کے شعلوں کی تیزی بیان کرنا ہے اس طرح کہ وہ آگ ایسی چیز سے جلتی ہے جس
تَقْدُ بِمَا لَا يَتَّقِيهِ غَيْرُهَا وَالْكَبْرِيَّتُ تَتَّقِيهِ كُلُّ نَارٍ وَاِنْ ضَعُفَتْ فَاِنْ صَحَّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
سے دوسری آگیں نہیں جلتیں اور کبریت سے تو ہر آگ جلتی ہے چاہے کمزور ملے تو اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح ثابت ہو تو شاید انہوں نے اس سے یہ
فَلَعَلَّهُ غَنَى بِهِ أَنَّ الْأَحْجَارَ كُلَّهَا لَيْتَكَ النَّارَ كَحِجَارَةِ الْكِبْرِيَّتِ لِسَائِرِ النَّيِّرَانِ
مراد لی ہو کہ جہنم کی آگ کے سب پتھر ایسے ہوں گے جیسے دوسری آگوں کے لئے کبریت پتھر ہوتا ہے

تفسیر صیح: اس عبارت میں دو اقوال ذکر ہوئے جن کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ضعیف بتایا اول: یہ کہ حجۃ الوداع سے مراد کفار و مشرکین کا جمع کردہ سونا چاندی ہے، لیکن اس قول پر اشکال ہے کہ یہاں ذکر ہوا کہ یہ عذاب کافروں کے لئے تیار کیا گیا جب کہ سونا چاندی کے ذریعے تو زکوٰۃ نہ دینے والے مسلمانوں کو بھی سزا دی جائے گی تو کافروں کے ساتھ اس عذاب کی تخصیص نہ ہوگی۔
ثانی: قول یہ ذکر ہوا کہ حجۃ الوداع سے مراد خاص قسم کے پتھر ہیں یعنی کبریت پتھر، یہ خاص پتھر ہیں جن سے آگ جلائی جاتی ہے اور خوب جلتی ہے، کبریت کو گندھک کہتے ہیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مراد بھی درست نہیں کیوں کہ حجۃ الوداع سے خاص پتھر مراد لینے کی کوئی دلیل نہیں، پھر گندھک سے تو دوسری آگیں بھی جلتی ہیں تو جہنم کی آگ کی تخصیص کس بنیاد پر ہوگی؟ لہذا یہ مراد درست نہیں۔ اشکال ہوا کہ یہ تفسیر تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے؟ جواب یہ ہے کہ اول تو یہ تفسیر ان سے صحیح سند سے ثابت نہیں ہے، پھر اگر صحیح ثابت ہو تو مراد یہ ہوگی کہ جیسے دوسری آگوں کے لئے گندھک ہے جہنم کی آگ کا ہر پتھر گندھک کی طرح ہوگا جن سے آگ خوب جلتی گی۔

فائدہ: اگرچہ امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی اس تفسیر کی سند پر اصرار نہیں کیا مگر علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

ہیں کہ یہ تفسیر حضرت ابن عباس و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے صحیح ثابت ہے (روح المعانی ۱۹۸/۱) امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے ان کے ساتھ عن الناس من الصحابة متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول بتایا ہے (تفسیر ابن کثیر) حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ صحیح ثابت ہے (تفسیر مظہری ۲۸۱/۱)

وَلَمَّا كَانَتْ الْآيَةُ مَذْيَبَةً نَزَلَتْ بَعْدَ مَا نَزَلَ بِمَكَّةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ التَّحْرِيمِ نَارًا

اور جب یہ آیت مدنی ہے یہ اس آیت کے بعد نازل ہوئی جو کہ مکہ میں سورہ تحریم میں نازل ہوئی نارا

وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ سَمِعُوهُ صَحَّ تَعْرِيفُ النَّارِ وَوُقُوعُ الْجُمْلَةِ صَلَةً فَإِنَّهَا تَجِبُ

وقودها الناس و الحجارة تودہ لوگ اس آیت کو سن چکے تھے اس لئے النار معرفہ لانا اور اس کے بعد جملہ کاملہ واقع ہونا صحیح ہو گیا کیونکہ

أَنْ تَكُونَ قِصَّةً مَعْلُومَةً

ضروری ہے کہ صلہ معلوم واقع ہو۔

تشریح: یہ عبارت اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہوا کہ سورہ تحریم میں نارا نگرہ ہے اور یہاں النار معرفہ ہے، نیز سورہ تحریم میں وقودها الناس والحجارة نار کی صفت ہے اور اس آیت میں وقودها الناس والحجارة صلہ ہے یہ اختلاف کیوں ہے؟ جواب: یہ ہے کہ معرفہ اور جملہ تب صلہ آتا ہے جب پہلے مخاطب کو اس کا علم ہو چکا ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو نگرہ لایا جاتا ہے تو سورہ تحریم پہلے نازل ہوئی اس میں نارا وقودها الناس ذکر ہونے کی وجہ سے وہ نار علم میں آچکی تھی اس لئے اس آیت میں اس کو معرفہ لایا گیا اور صلہ جملہ لایا گیا۔

أَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ، هِيَآتْ لَهُمْ وَجُعِلَتْ عُذَّةٌ لِعَذَابِهِمْ وَقُرِئَءُ أُعْثِدْتُ مِنَ الْعِتَادِ بِمَعْنَى

وہ آگ تیار کی گئی کافروں کے لئے تیار کی گئی ان کے لئے اور عذاب کا سامان بنائی گئی، أُعْثِدْتُ بھی پڑھا گیا یہ عِتَادُ بمعنی عُذَّة سے ہے

الْعُذَّةُ وَالْجُمْلَةُ اسْتِيفَانِ أَوْ حَالٍ بِإِضْمَارٍ قَدْ مِنَ النَّارِ لَا مِنَ الضَّمِيرِ الَّتِي فِي وَقُودِهَا وَ

یہ جملہ مستانہ ہے یا قد مضمراں کر النار سے حال ہے، وقودها میں موجود ضمیر سے حال نہیں اگرچہ آپ وقود کو مصدر بتائیں اس لئے کہ ضمیر اور جملہ

إِنْ جَعَلْتَهُ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا بِالْخَبَرِ

کے درمیان خبر کا فصل ہے

تشریح: اس عبارت میں ذکر ہوا کہ یہاں دو قراءتیں ہیں أُعِدْتُ، اور أُعْثِدْتُ دونوں کا معنی ایک ہے وہ آگ سامان عذاب بنائی گئی کافروں کے لئے، دوسری بات یہ کہ اعدت للکافرین میں دو ترکیبیں ہو سکتی ہیں۔ اول: جملہ مستانہ ہو، جملہ مستانہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے کہ جب جہنم کی آگ کا ذکر ہوا تو سوال ہوا کہ لِمَنْ أُعِدْتُ تو جواب دیا گیا اعدت للکافرین۔ دوم: یہ النار سے حال ہے مگر چوں کہ ماضی حال تب بنتا ہے جب اس کے شروع میں قد ہو اس لئے یہاں قد مقدر ماضی کے وفد اعدت، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کو وقودها کی ہائیمیر سے حال نہیں بنا سکتے کیوں کہ پھر الناس والحجارة جو وقودها کی خبر ہے اس کا حال و ذوالحال کے درمیان فصل لازم آئے گا اور وہ اجنبی ہیں اور حال و ذوالحال کے درمیان اجنبی کا فصل درست نہیں

اس کے برعکس جب النار ذوالحال بنائیں تو درمیان میں التی وقودھا الناس والحجارة ہے جو اجنبی نہیں کیوں کہ موصول مل کر النار کی مفت ہے اور مفت موصوف سے اجنبی نہیں ہوتی تو اجنبی کا فصل لازم نہیں آئے گا۔

وَفِي الْآيَاتِنِ مَا يَذُلُّ عَلَى النَّبُوَّةِ مِنْ وُجُوهِ الْأَوَّلِ مَا فِيهِمَا مِنَ التَّحْدِي وَالْتَحْرِيطِ عَلَى

اور دونوں آیتوں میں ایسی بات ہے جو حضور ﷺ کی نبوت پر دلیل بنتی ہے کئی طریقوں سے اول جہان میں چیلنج ہے اور مقابلہ کرنے

الْجِدِّ وَبَذَلِ الْوُسْعِ فِي الْمُعَارَضَةِ بِالتَّقْرِيعِ وَالتَّهْدِيدِ وَتَعْلِيْقِ الْوَعِيدِ عَلَى عَدَمِ الْإِيَّانِ

کی کوشش کرنے پر اور مقابلہ میں طاقت خرچ کرنے پر ترغیب ہے ڈانٹ کے ساتھ اور دھمکی دے کر، اور ایسی چیز نہ لانے پر وعید کو معلق کرنا ہے جو چیز

بِمَا يُعَارِضُ أَقْصَرُ سُورَةٍ مِنْ سُورِ الْقُرْآنِ ثُمَّ إِنَّهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَاسْتِهَارِهِمْ بِالْفَصَاحَةِ وَ

قرآن مجید کی سورتوں میں سے سب سے چھوٹی سورت کا مقابلہ کر سکے، پھر بیشک وہ اپنی کثرت تعداد اور فصاحت کے ساتھ مشہور ہونے اور مخالفت پر

تَهَالِكِهِمْ عَلَى الْمُضَادَّةِ لَمْ يَتَصَدَّوْا لِلْمُعَارَضَةِ وَالتَّجَوُّوْا إِلَى جَلَاءِ الْوَطَنِ وَبَذَلِ الْمُهْجِ

پوری کوشش کرنے کے باوجود مقابلے کے درپے نہ ہوئے اور وطن چھوڑنے اور جانیں لگا دینے پر مجبور ہوئے۔

تشریح: یعنی دونوں آیتیں جن میں اعجاز قرآن اور چیلنج ذکر ہوا کئی طرح سے دلیل نبوت ہیں اول اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس فصیح و بلیغ قوم کو قرآن مجید کی ایک چھوٹی سی سورت کی مثل لانے کا چیلنج کیا اور پوری طاقت لگانے اور معاونین اکٹھا کر کے مقابلہ کرنے کی ترغیب دی اور ایمان نہ لانے کی صورت میں عذاب کی وعید سنائی مگر ان لوگوں نے وطن چھوڑا جانیں دیں لیکن ایک سورت کی مثل نہ لائے جس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام نبی پر اترا کرتا ہے تو ثابت ہوا کہ نبی کریم ﷺ جن پر یہ اترا اللہ تعالیٰ کے نبی ہیں۔

وَالثَّانِي أَنَّهُاتَّصَمْنَ الْأَخْبَارَ عَنِ الْغَيْبِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ فَإِنَّهُمْ لَوْ عَارَضُوهُ بِشَيْءٍ لَأَمْتَنَعَ

دوم یہ کہ یہ آیت ایسے غیب کی اطلاع پر مشتمل ہے جو حقیقت کے مطابق ہے کیوں کہ اگر وہ کچھ لاکر مقابلہ کرتے تو مادہ عقلی

خِفَاءُ هُ عَادَةُ سَيِّمَاءِ الطَّاعِنُونَ فِيهِ أَكْثَرُ مِنَ الدَّابِّينَ عَنْهُ فِي كُلِّ عَصْرِ وَالثَّالِثُ أَنَّهُ عَلَيْهِ

نہ رہتا خاص کر جب قرآن مجید میں طعن کرنے والے اس کا دفاع کرنے والوں سے ہر زمانہ میں زیادہ ہوئے ہیں سوم یہ کہ اگر نبی

الصَّلَاةِ وَالسَّلَامُ لَوْ شَكَ فِي أَمْرِهِ لَمَادَعَاهُمْ إِلَى الْمُعَارَضَةِ بِهِذِهِ الْمُبَالَغَةِ مَخَافَةَ أَنْ

کریم ﷺ کو اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو اس مبالغہ کے ساتھ مقابلہ کرنے کی ان کو دعوت نہ دیتے اس خطرہ سے کہ مقابلہ کر لیا جائے گا

يُعَارِضُ فَمَذْخَصُ حُجَّتِهِ

اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے گی

تشریح: اس عبارت میں دوسری اور تیسری دلیل نبوت کی تقریر ہے دوسری دلیل نبوت وَلَنْ تَفْعَلُوا ہے کہ ہمیشہ کے لئے سورت کی مثل نہ لانے کی اطلاع ہے اور واقعہ بھی ایسا ہوا اور اس وقت سے اب تک اور قیامت تک اس کی مثل نہ لائی جا سکی اور نہ انشاء اللہ

لائی جاسکے گی، سوال ہوا کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ اس کی مثل لائے ہوں لیکن ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچی ہو؟ جواب یہ ہے کہ اگر واقعہ ایسا ہوتا تو ضرور نقل ہوتا اور مخالفین قرآن اس کو حجت بناتے، معلوم ہوا کہ نہیں لاسکے اور نہ لاسکیں گے انشاء اللہ، سوم دلیل نبوت یہ کہ حضور ﷺ جیسا دانا کوئی نہ تھا آپ ﷺ سمجھتے تھے کہ آپ کی مخالفت اور مقابلہ ہوگا پھر بھی آپ ﷺ نے دعویٰ نبوت کیا اور قرآن مجید کا چیلنج پیش کیا جس کا مطلب ہے کہ آپ ﷺ کو اپنی نبوت اور قرآن کی صداقت کا یقین تھا کچھ شک نہ تھا آپ ﷺ کا یہ یقین آپ ﷺ کے سچا ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ جو جھوٹا ہوتا اس کو اپنی بات کا یقین ہوتا ہے نہ چیلنج کر سکتا ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى اَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ ذُلًّا عَلٰی اِنَّ النَّارَ مَخْلُوْقَةٌ مُّعَدَّةٌ لَهُمْ اَلَا نَ

اور اللہ تعالیٰ کافران اعدت للکافرین دلالت کرتا ہے کہ جہنم کی آگ پیدا شدہ ہے کفار کے لئے تیار کی ہوئی ہے۔

تفسیر: یعنی چونکہ اعدت ماضی ہے جو زمانہ ماضی میں موجود ہو جانے والے حال اور واقعہ کی حکایت کرتی ہے تو معلوم ہوا کہ دوزخ پیدا ہو چکی ہے، معززہ کے نزدیک جنت و دوزخ قیامت کے دن پیدا ہوں گے، اور ان کے یہاں ماضی مستقبل کی حکایت کے لئے استعمال ہوئی کیوں کہ ماضی کے واقعہ کی طرح یقینی ہے، مگر اہل حق کے نزدیک ماضی اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوئی ہے اور بلا ضرورت حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف نہیں جاسکتے، اور یہاں مجاز کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں، اس کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت آدم اور حواء علیہ السلام جنت میں بسائے گئے تو اگر جنت پیدا نہیں ہوئی تو اس میں بسانے کا کیا معنی؟

وَبَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنْ لَهُمْ جَنَّتٌ ۖ عَظُفٌ عَلٰی الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ وَ

اور خوشخبری سنا دو ان کو جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ بیشک ان کے لئے بہتیں ہیں، اس جملہ کا گذشتہ جملہ پر عطف ہے اور مقصود ان کے مال

الْمَقْصُوْدُ عَظُفٌ حَالٌ مِّنْ اَمْنٍ بِالْقُرْآنِ وَوَصَفِ ثَوَابِهِ عَلٰی حَالٍ مِّنْ كُفْرٍ بِهٖ وَكَيْفِيَّةِ عِقَابِهِ

کو جو قرآن پر ایمان لائیں اور ان کے ثواب کی صفت کو ان لوگوں کے حال پر اور ان کی سزا کی کیفیت پر عطف کرنا ہے جو قرآن کا انکار کریں جیسا کہ عادت

عَلٰی مَا جَرَتْ بِهٖ عَادَةُ الْاِلٰهِيَّةِ مِنْ اَنْ يُشْفَعَ التَّرْغِيْبُ بِالتَّرْهِيْبِ تَنْشِيْطًا لِاِكْتِسَابِ مَا

الہی جاری ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ ترغیب ملاتے ہیں ترہیب کے ساتھ اس کو کرنے (کی ترغیب) کے لئے جو نجات دے اور اس کے ارشاد کے رد کے

يُنْجِيْ وَتَنْشِيْطًا عَنِ اقْتِرَافِ مَا يُرَدِّيْ ۖ لَا عَظُفٌ الْفِعْلُ نَفْسِهٖ حَتّٰى يَجِبَ لَهٗ اَنْ يُطْلَبَ لَهٗ

(کی ترہیب) کے لئے جو ہلاک کرے، نفس فعل کا عطف نہیں ہے (نفس فعل پر) تاکہ ضروری ہو جائے کہ اس کے ہم فعل یعنی امر یا نہی کو تلاش کیا جائے

مَا يُشَاكِلُهٗ مِنْ اَمْرٍ اَوْ نَهْيٍ فَيُعْطَفَ عَلَيْهِ ۖ اَوْ عَلٰی فَاتَّقُوا لِاَنَّهُمْ اِذَا لَمْ يَأْتُوْا بِمَا يُعَارِضُهٗ بَعْدَ

پھر اس پر عطف کیا جائے یا یہ فاتقوا پر عطف ہے کیوں کہ جب منکرین چیلنج کے بعد وہ سورت نہ لاسکے جو قرآن کا مقابلہ کرے تو قرآن

التَّحْدِيْ ظَهَرَ اَعْجَازُهٗ وَاِذَا ظَهَرَ ذٰلِكَ فَمَنْ كُفْرٍ بِهٖ اِسْتَوْجَبَ الْعِقَابَ وَمَنْ اٰمَنَ بِهٖ

مجید کا اعجاز ظاہر ہوا اور جب اعجاز ظاہر ہوا تو جو اس کا انکار کرے وہ سزا کا مستحق ہوگا اور جو اس پر ایمان لے آئے وہ ثواب کا مستحق ہوگا اور یہ بات تقاضا کرتی

اِسْتَحَقُّ الثَّوَابَ وَذٰلِكَ يَسْتَدْعِيْ اَنْ يُخَوِّفَ هٰٓؤُلَاءِ وَيُبَشِّرَ هٰٓؤُلَاءِ

ہے کہ ان لوگوں کو ڈرا لیا جائے اور ان لوگوں کو خوشخبری دی جائے

ہے کہ ان لوگوں کو ڈرا لیا جائے اور ان لوگوں کو خوشخبری دی جائے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ و بشر اللہین امنوا معطوف ہے جس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں اول: یہ کہ ان کنتم فی ریب سے اعدت للکافرین تک شرط و جزا کا مجموعہ معطوف علیہ ہے یعنی ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے اس صورت میں دونوں میں لفظی مناسبت تو نہیں لیکن غرض میں مناسبت ہے اور اتنی مناسبت بھی معطوف و معطوف علیہ میں کافی ہے، ایک میں ترغیب ہے اور دوسرے میں ترہیب ہے ایک میں منکرین قرآن کا انجام بد اور دوسرے میں ماننے والوں کا انجام خیر ذکر ہے تاکہ منکرین انکار سے پرہیز کر کے ایمان اختیار کریں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ عطف الفعل علی الفعل کے قبل سے نہیں کہ آپ پھر تلاش کریں کہ جب بشر امر ہے تو پیچھے امر یا نہی کیوں نہیں تاکہ دونوں انشائیہ ہوں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ بشر کا معطوف علیہ فائقوا ہے کہ چیلنج کے بعد مثل نہ لانے سے قرآن کا اعجاز ثابت ہوا اور اس کی حقانیت کے ثبوت کے بعد منکر متحقق سزا اور ایمان لانے والا مستحق ثواب بنتا ہے تو فائقوا سے منکر کو ڈرنے کا اور بشر سے ایمان لانے والے کو خوش خبری سنانے کا حکم ہے یوں دونوں میں مناسبت ہوئی۔

وَإِنَّمَا أَمْرَ الرَّسُولِ كَلِّمْهُمْ أَوْ عَالِمٍ كُلِّ عَصْرٍ أَوْ كُلِّ أَحَدٍ يَقْدِرُ عَلَى الْبَشَارَةِ بَأَنَّ يُبَشِّرُهُمْ وَ
اور اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ <small>صلی اللہ علیہ وسلم</small> کو یا ہر دور کے عالم کو یا ہر اس شخص کو جو خوشخبری دے سکے حکم دیا کہ ایمان والوں کو خوشخبری دو اور خود اللہ تعالیٰ نے بشارت
لَمْ يُخَاطَبُهُمْ بِالْبَشَارَةِ كَمَا خَاطَبَ الْكَافِرَةَ تَفْخِيمًا لِّشَانِهِمْ وَإِذْ أَنَا بَاتْنَهُمْ أَحْقَاءُ بَأَنَّ
کا مخاطب مؤمنین کو نہیں بنایا جیسے کافروں کو مخاطب بنایا مؤمنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور یہ اطلاع دینے کے لئے کہ مؤمنین اس کے
يُبَشِّرُوا وَ يُهَنِّئُوا بِمَا أُعِدَّ لَهُمْ وَقُرِئَ وَبُشِّرَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ عَطْفًا عَلَى أُعِدَّتْ
تقدار ہیں کہ ان کو خوشخبری دی جائے اور جو ان کے لئے تیار کیا گیا اس کی مبارک باد دی جائے، اور بُشِّرَ ماضی مجہول بھی پڑھا گیا ہے اعدت پر عطف
فَيَكُونُ اسْتِيفًا
کرتے ہوئے تو پھر یہ جملہ مستأنف ہوگا۔

تشریح: اس عبارت کے پہلے حصہ میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال: ہوا کہ فائقوا النار میں کافروں کو مخاطب بنا کر اللہ تعالیٰ نے وعید سنائی، اور مؤمنین کو براہ راست خوشخبری دینے کے لئے بجائے مؤمنین کو مخاطب بنانے کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا ہر عالم یا بشارت دینے پر قدرت رکھنے والے مخاطب کو خوشخبری دینے میں واسطہ بنایا، یہ فرق کیوں کیا گیا؟

جواب دیا کہ اس کی دو وجہیں ہیں اول مؤمنین کی عظمت شان کا اظہار مقصود ہے کہ اتنے عظیم الشان ہیں کہ ان کو براہ مخاطب بنانے کے بجائے اس کے لئے قاصد بھیج کر خوشخبری دی جائے۔

دوہم: یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ مؤمنین اس خوشخبری اور مبارک باد دیئے جانے کے مستحق ہیں اور یہ استحقاق براہ راست مخاطب بنانے سے اس لئے ظاہر نہ ہوتا کہ اس میں احتمال تھا کہ ان کو خوشخبری آئندہ خوشخبری کے لائق بننے کی نیک فالی کے لئے ہے ورنہ وہ فی الحال خوشخبری کے مستحق نہیں۔

آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قرأت بیان فرمائی کہ بُشِّرَ کے علاوہ بُشِّرَ ماضی مجہول بھی پڑھا گیا تو پھر یہ اعدت ماضی مجہول

پر عطف ہوگا اور دونوں میں مناسبت ہوگی، اور جس طرح اعدت جملہ متانفہ ہے بشیو سے بھی جملہ متانفہ ہوگا سوال ہوا کہ خبر کی آگ کافروں کے لئے تیار ہوئی تو مؤمنوں کا انجام کیا ہوگا تو جواب دیا گیا وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا

وَالْبَشَارَةُ الْخَيْرُ السَّارِفَانِ يَظْهَرُ أَثَرُ السُّرُورِ فِي الْبَشِيرَةِ وَلِذَا لِكَ قَالَ الْفُقَهَاءُ الْبَشَارَةُ هُوَ

اور بشارت خوش کرنے والی خبر ہے کیوں کہ وہ بشرہ (چہرے کی کمال) میں خوشی کا اثر ظاہر کرتی ہے اسی لئے فقہاء نے فرمایا کہ بشارت پہلی ہی خبر ہے حتیٰ کہ

الْخَبَرُ الْأَوَّلُ حَتَّى لَوْ قَالَ الرَّجُلُ لِعَبِيدِهِ مَنْ بَشَّرَنِي بِقُدُومِ وَلَدِي فَهُوَ خَيْرٌ فَخَبَرُوهُ

اگر آدمی نے اپنے غلاموں سے کہا جو مجھے میرے بچے کے آنے کی بشارت دے گا وہ آزاد ہوگا تو اگر غلاموں نے الگ الگ حاضر ہو کر بشارت دی تو ان

فَرَادَى عَتَقَ أَوْلَهُمْ وَلَوْ قَالَ مَنْ أَخْبَرَنِي عَتَقُوا جَمِيعًا وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابِ

میں سے پہلا آزاد ہوگا اور اگر کہا جس نے مجھے خبری تو پھر سب آزاد ہوں گے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابِ

الْإِيمِ فَعَلَى التَّهْكُمِ أَوْ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِ: تَحِيَّةٌ بَيْنَهُمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ

پر محمول ہے یا شاعر کے اس شعر کے طرز پر ہے ان میں باہم استقبال و رد پہنچانے والی مار سے ہوا۔

تفسیر یح: اس عبارت میں بشارت کا معنی اور وجہ تسمیہ اور ایک مسئلہ اور ایک سوال کا جواب بیان ہوا، بشارت کا معنی خوش کرنے والی

خبر، یہ بشرۃ سے ہے بشرۃ ظاہری کمال کو کہتے ہیں تو خوش کرنے والی خبر کو اس لئے بشارت کہتے ہیں کہ اس کا اثر چہرے کی کمال

پر بصورت خوشی ظاہر ہوتا ہے، اسی مناسبت سے چوں کہ خوشی کی خبر اول بار سننے سے ہی خوشی ہوتی ہے اس لئے فقہاء نے فرمایا کہ

اگر آدمی نے اپنے غلاموں کو کہے جو مجھے بچے کے آنے کی بشارت دے گا وہ آزاد ہوگا تو اگر انہوں نے الگ الگ بشارت دی تو پہلا غلام

آزاد ہوگا کیوں کہ بشارت کا اطلاق اسی کی خبر پر پورا صادق آتا ہے (اور اگر سب نے مل کر اکٹھے بشارت دی تو سب آزاد ہوں گے)

اور اگر یہ کہا کہ جو مجھے خبر دے گا وہ آزاد ہوگا تو چاہے اکٹھے خبر دیں یا الگ الگ سب آزاد ہوں گے کیوں کہ ہر ایک کی خبر خبر ہے

کو بشارت نہ ہو۔

سوال: ہوا کہ جب بشارت خوش کرنے والی خبر کو کہتے ہیں تو بشرہ بمعذاب الیم میں بشارت ذکر ہے مگر عذاب الیم کی

خبر بشارت تو نہیں تو اس کو بشارت سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے

اول جواب: یہ کہ یہاں بشارت بطور مذاق استعمال ہوئی جیسے طالب علم کو مار گئے تو دوسرے طلباء اس کو کہیں استاذ نے تجھے

خوب ناشتہ کھلایا۔

دوم جواب: یہ کہ بشارت کی دو قسمیں ہیں ایک تو متعارف ہے خوش کرنے والی خبر، دوسری غیر متعارف ہے کہ غم دینے والی

خبر کو بھی بشارت کہا جاتا ہے جیسے شاعر نے اس شعر میں حبیہ جو پہلی ملاقات کے وقت اچھے کلمات اور استقبالی خیر مگالی کو کہتے ہیں

شاعر نے حبیہ دردناک مار کو کہا ہے حبیہ بینہم ضرب و جیج، ایسے ہی غم دینے والی خبر کو بشارت کہہ دیتے ہیں۔

وَالصَّالِحَاتُ جَمْعُ صَالِحَةٍ وَهِيَ مِنَ الصِّفَاتِ الْغَالِبَةِ الَّتِي تَجْرِي مَجْرَى الْأَسْمَاءِ

اور الصالحات صالحہ کی جمع ہے اور یہ ان صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء کے قائم

كَالْحَسَنَةِ قَالَ الْحُطَيْئَةُ

مقام ہوئی ہیں طحیہ شاعر نے کہا

كَيْفَ الْهَبْجَاءُ وَمَاتَنَّفَكَ صَالِحَةُ مِنْ آلِ لَامٍ بَظْهَرِ الْغَيْبِ تَأْتِيَنِي :

جو کیسے ہو سکتی ہے جب کہ ہمیشہ آل لام کی طرف سے پیٹھے پیچھے مجھے بہترین انعام لے رہے ہیں

وَهِيَ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا سَوَّغَهُ الشَّرْعُ وَحَسَنَهُ وَتَأْنِيثُهَا عَلَى تَأْوِيلِ الْخَصْلَةِ أَوْ الْخَلَّةِ .

اور صالحہ وہ اعمال ہیں جن کو شریعت اچھا بتائے، اور صالحہ مؤنث لا ناخصلة یا خلة کی تاویل کی بناء پر ہے،

تشریح: یعنی صالحات صالحہ کی جمع اور اسماء جامدہ کے قائم مقام استعمال ہوتا ہے تو جیسے اسم جامد بغیر موصوف ذکر ہوتے ہیں یہ بھی بغیر موصوف ذکر ہوتا ہے جیسے طحیہ شاعر نے و ماتنفک صالحہ میں صالحہ کا موصوف ذکر نہیں کیا تقدیر عبارت ہے نعمة صالحہ، جیسے الحسنہ کا موصوف ذکر نہیں ہوتا من جاء بالحسنة، اصطلاح شریعت میں صالحہ ہر وہ عمل ہے جس کو شریعت اچھا بتائے۔

سوال: ہوا کہ صالحات اعمال کی صفت ہے اور اعمال کا مفرد عمل ہے اور صفت مذکور تا نیث میں موصوف کے مطابق ہوتی ہے تو عمل مفرد کی صفت صالح ہوئی اور اعمال جمع کی صفت صالحون، جبکہ یہاں اعمال کی صفت صالحات ہے تو اگر اعمال کی صفت صالحات درست ہے تو عمل کی صفت صالحہ ہوا اور اگر عمل کی صفت کی صالح درست ہے تو اعمال کی صفت صالحات درست نہیں صالحون درست ہے یا مفرد کی صفت صالح درست ہے اور جمع کی صفت صالحات غلط اور صالحون درست ہے یا جمع کی صفت صالحات درست ہے تو عمل کی صفت صالح غلط اور صالحہ درست ہے تو موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے؟ جواب: یہ ہے صالحہ مؤنث ہونا عمل کو تاویل خصلہ یا خلة کر کے ہے تو اعمال جمع بھی تاویل خصال ہو کر اس کی صفت صالحات درست ہے۔

وَاللَّامُ فِيهَا لِلْجَنَسِ وَغُطِفَ الْعَمَلُ عَلَى الْإِيمَانِ مُرْتَبًا لِلْحُكْمِ عَلَيْهِمَا إِشْعَارًا بِأَنَّ

اور الصالحات میں الف لام جنس کا ہے اور ایمان پر عمل کا غطف دونوں پر حکم مرتب کرتے ہوئے یہ بتاتا ہے کہ اس بشارت کے

السَّبَبِ فِي اسْتِحْقَاقِ هَذِهِ الْبَشَارَةِ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ فَإِنَّ

مستحق ہونے میں سبب دونوں چیزوں (ایمان و عمل) کا مجموعہ ہے اور دونوں صفتوں کو اکٹھا کرنا ہے کیوں کہ ایمان جو یقین کرنے

الْإِيمَانَ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّحْقِيقِ وَالتَّصَدِيقِ أَسُّ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ كَالْبِنَاءِ عَلَيْهِ

اور تصدیق کا نام ہے بنیاد ہے اور نیک عمل اس پر عمارت کی طرح ہے اور وہ بنیاد کام نہیں آتی جس پر عمارت نہ ہو اس لئے تو یہ بہت کم

وَلَا غِنَاءَ بِأَسِّ لَا بِنَاءَ عَلَيْهِ وَلِذَلِكَ قُلْنَا ذِكْرَ مُفْرَدَيْنِ، وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنْ

طحیہ طحیہ ذکر ہوتے ہیں، اور آیت میں دلیل ہے کہ اعمال ایمان نام کی چیز سے خارج ہیں اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ چیز

مُسَمًّى الْإِيمَانِ إِذَا الْأَصْلُ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يُعْطَفُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَا هُوَ دَاخِلٌ فِيهِ ،

اپنی ذات پر بھی عطف نہیں کی جاتی اور نہ اس پر جو اس میں داخل ہو

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں۔ ① الصالحات میں الف لام جنس کا ہے جنس اعمال صالحہ مراد ہے جو اعمال شرعاً بندے سے مطلوب ہیں۔

② عملوا الصلحت آمنوا پر عطف ہے اور واو مطلق جمع کے لئے ہے اور معطوف و معطوف علیہ کے بعد ان لہم جنات کا حکم ان پر مرتب ہے عطف بذریعہ واو جمع ظاہر کرتا ہے کہ اس خوشخبری کا سبب ایمان و عمل صالح کا مجموعہ ہے جس شخص میں دونوں جمع ہوں وہ اس خوشخبری کا مستحق ہوگا کیوں کہ ایمان بمنزلہ بنیاد اور عمل صالح بمنزلہ عمارت کے ہیں اور بنیاد بغیر عمارت کے پورا کام نہیں دیتی (فائدہ تادمہ نہیں ہوتا) تو دونوں جمع ہونے سے بشارت کا انتہا حاصل ہوگا،

③ چوں کہ معطوف و معطوف علیہ باہم مغایر ہوتے ہیں کیوں کہ معطوف اپنی ذات پر بھی عطف نہیں ہو سکتا اور اپنے جزو پر بھی عطف نہیں ہو سکتا اس لئے ثابت ہوا کہ اعمال صالحہ ایمان سے الگ اور خارج ہیں نہ عین ایمان ہیں جن کے چھوڑنے سے آدمی کافر ہو جائے جیسے خوارج وغیرہ کہتے ہیں نہ ایمان کا جزو ہیں، تو معتزلہ اور خوارج کا رد ہو گیا۔

أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ مِّنْصُوبٍ يَنْزِعُ الْخَافِضُ وَالْقَاضِ الْفِعْلُ إِلَيْهِ أَوْ مَجْرُورٌ بِإِضْمَارِهِ مِثْلُ اللَّهِ لَا فَعْلٌ

چونکہ ان کے لئے باغات ہیں اُنَّ لَهُمْ منصوب ہے حرف جار ہٹا کر اور فعل اس تک پہنچا کر یا مجرد ہے حرف جار ضم کر کے اَللّٰہُ لَا فَعْلٌ کی طرح۔

تشریح: یعنی اُنَّ لَهُمْ کے اعراب میں دو باتیں ہو سکتی ہیں منصوب ہو یا مجرور، منصوب ہو تو منصوب بزعم الخافض ہوگا یعنی اصل بَأَنَّ لَهُمْ ہوگا پھر حرف جار در کر کے لیا منسباں کر بشیر کا معمول منصوب بنادیا گیا، اور اگر جار لیا منسباں نہ مانیں بلکہ مقدر مانیں جیسے اَللّٰہُ لَا فَعْلٌ میں واو تسمیہ مقدر مانتے ہیں تو اُنَّ لَهُمْ مجرد ہوگا پہلا قول سیبویہ و فرام کا ہے دوسرا امام غلیل و کسائی کا ہے

وَالْجَنَّةُ الْمَرْءَةُ مِنَ الْجَنِّ وَهُوَ مُصَدَّرُ جَنَّةٍ إِذَا سَتَرَهُ وَمَدَارُ التَّرْكِيْبِ عَلَى السُّتْرِ سُمِّيَ بِهَا

اور جنة خن سے اسم مرءہ ہے اور جن جنہ کا مصدر ہے بمعنی اس کو چھپایا، اس کے مادہ ترکیبی کا مدار پردے پر ہے، اس کے ساتھ بطور مثال

الشَّجَرَةُ الْمُظْلِلُ لِلْأَيْفَاتِ أَغْصَانِهِ لِلْمُبَالِغَةِ كَأَنَّهُ يَسْتُرُ مَا تَحْتَهُ سِتْرَةٌ وَاحِدَةٌ قَالَ

سایہ دار درخت کا نام رکھا گیا اس لئے کہ اس کی ٹہنیاں لپی ہوئی ہوتی ہیں گویا وہ اپنے نیچے کی چیزوں کو ایک پردہ سے چھپاتا ہے، شارح نے کیا

كَأَنَّ عَيْنِي فِي غَرْبِي مُقْتَلَةٌ

گو یا میری دونوں آنکھیں تجریہ کار اونٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں ہیں وہ اونٹنی جو پانی کھینچنے والی اونٹنیوں میں سے ہے جو لمبے درختوں والے کموروں کو پانی پلاتی ہے

أَيُّ نَخْلًا طَوِيلًا ثُمَّ الْبُسْتَانُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَشْجَارِ الْمُتَكَافِئَةِ الْمُظْلِلَةِ ثُمَّ دَارُ الثَّوَابِ لِمَا فِيهِ

پھر جنت باغ کا نام رکھا گیا کیوں کہ اس میں گھنے سایہ دار درخت ہوتے ہیں پھر دار الثواب بہشت کا نام رکھا گیا کیوں کہ اس میں باغات ہیں اور یہ بھی کہا

مِنَ الْجَنَانِ وَقِيلَ سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ سُتِرَ فِي الدُّنْيَا مَا أُعِدَّ فِيهَا لِلْبَشَرِ مِنْ أَفْنَانِ النِّعَمِ

کیا کہ بہشت کا نام اس لیے جنت رکھا گیا کہ دنیا سے پوشیدہ کی گئیں وہ سب مختلف قسم کی نعمتیں جو اس میں انسانوں کے لئے تیار کی گئی ہیں

كَمَا قَالَ تَعَالَى فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "کوئی نہیں جانتا جو چھپایا گیا ان کے لئے آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان"

تشریح: اس عبارت میں لفظ جنات کی تحقیق بیان ہوئی، حاصل یہ کہ جنات جنہ کی جمع ہے اور جنۃ جنۃ از لھر سے ہے بمعنی چھپانا، اس مادہ سے جتنے کلمات آئے ہیں ان میں پردہ کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً مجنون وہ جس کی عقل پر پردہ آگیا، جنین عورت کے پیٹ میں چھپا ہوا بچہ، وغیرہ پھر جنۃ اولاد درخت کا نام ہوا کیوں کہ وہ اپنی ٹہنیوں سے نیچے کی چیزوں کو چھپاتا ہے جیسے شاعر نے شعر میں مجرور کے درختوں کے لئے جنۃ لفظ ذکر کیا پھر ثانیاً باغ کا نام جنت ہوا کیوں کہ اس میں اس قسم کے درخت ہوتے ہیں پھر ثالثاً بہشت کا نام جنت ہوا کیوں کہ اس میں ایسے باغات ہوں گے جن کے درخت گھنے اور پھچے کی چیزیں چھپانے والے ہوں گے اور کہا گیا کہ بہشت کا نام جنت اس لئے رکھا گیا کہ اس میں تیار کی ہوئی مختلف نعمتیں دنیا میں پوشیدہ ہیں، جیسے آیت میں ہے فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین۔

وَجَمْعُهَا وَتَنْكِيرُهَا لِأَنَّ الْجَنَانَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ سَبْعَةُ جَنَّةٍ الْفِرْدَوْسُ وَجَنَّةُ

اور جنات جمع اور نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ذکر فرمایا سب سے سات ہیں جنت فردوس، جنت

عَدْنُ وَجَنَّةُ النَّعِيمِ وَدَارُ الْخُلْدِ وَجَنَّةُ الْبَآوَى وَدَارُ السَّلَامِ وَعِلْيُونُ وَفِي كُلِّ وَاحِدَةٍ

عدن، جنت نعیم، دار الخلد، جنت مادی، دار السلام، طہین اور ہر بہشت میں مختلف درجات

مِنْهَا مَرَاتِبٌ وَدَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ عَلَى حَسَبِ تَفَاوُتِ الْأَعْمَالِ وَالْعَمَالِ،

اور مرتبے ہیں اعمال اور عمل کرنے والوں کے فرق کے مطابق

تشریح: یعنی جنات جمع لانا ہستیوں کی کثرت تعداد کی وجہ سے ہے اور نکرہ لانا درجات و مراتب کے فرق کے اعتبار سے ہے۔

وَاللَّامُ تَذُلُّ عَلَى اسْتِحْقَاقِهِمْ أَيَّاهَا لِأَجْلِ مَا يَرْتَبُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ لَا

اور لام کا لام دلالت کرتا ہے مؤمنین کے جنت کے مستحق ہونے کا اس کی وجہ سے جس پر یہ بشارت مرتب ہو رہی ہے یعنی ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے

لِدَائِهِ فَإِنَّهُ لَا يُكَافَى النِّعَمَ السَّابِقَةَ فَضْلًا مِّنْ أَنْ يَقْتَضِيَ ثَوَابًا وَجَزَاءً فِيمَا يَسْتَقْبِلُ بَلْ

لیکن ایمان و عمل کی ذات کی وجہ سے نہیں اس لیے کہ یہ تو گذشتہ نعمتوں کا بدلہ نہیں بن سکتا چنانچہ مستقبل میں ثواب و بدلہ کا تقاضہ کرے بلکہ یہ استحقاق شارع

بِجَعْلِ الشَّارِعِ وَمُقْتَضَى وَعِيدِهِ وَلَا عَلَى الْإِطْلَاقِ بَلْ بِشَرْطِ أَنْ يُسْتَمِرَّ عَلَيْهِ حَتَّى

(اللہ تعالیٰ) کے ٹھہرانے اور وعدہ کرنے کے مقتضا کی وجہ سے ہے، اور یہ وعدہ بھی اطلاق پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ آدمی ایمان پر

يَمُوتَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَّرْتِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَلَا يَكُ

رہے حتیٰ کہ مرے تو مؤمن ہو کر اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اور جو تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے پھر کافر ہو کر مرے تو ان لوگوں کے اعمال ضائع

حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ أَسْرُكَتَ لِيَحْبُطَنَّ عَمَلُكَ وَأَنْبَاءُ

ہوں گے اور فرمان الہی ہے نبی کریم ﷺ کو کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل ضائع ہو جائیں گے اور اس جیسی دوسری نصوص: اور یہاں شاید

ذَالِكَ وَلَعَلَّهُ سُبْحَانَهُ لَمْ يَقَيِّدْ هَهُنَا اسْتِغْنَاءَ بِهَا

تعالیٰ نے قید نہیں لگائی اس کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر دوسری آیات کی وجہ سے

تکثیر یح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں یہ بیان فرمایا کہ لَہُمْ کالام جار استحقاق کے معنی کے لئے ہے کہ ایمان و عمل صالح والوں کو جنت اس لئے ملے گی کہ وہ ایمان و عمل صالح کی وجہ سے جنت کے مستحق ہوں گے مگر نفس ایمان و عمل صالح بذات خود مستحق نہیں بناتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو سبب استحقاق بنادیا اور اس پر جنت کا وعدہ فرمایا اس لئے ایمان و عمل صالح کی وجہ سے جنت کے مستحق ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ ان لوگوں کی موت بھی ایمان پر آئے، تب استحقاق ہوگا ورنہ خدا غواستہ بغیر ایمان موت آئی تو جنت کے مستحق نہ ہوں گے، یہ قید دوسری نصوص میں ذکر ہونے کی وجہ سے یہاں ذکر نہیں ہوئی۔

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، أَيْ مِنْ تَحْتِ أَشْجَارِهَا كَمَا تَرَى جَارِيَةً تَحْتَ الْأَشْجَارِ النَّابِتَةِ

ان کے نیچے یعنی ان کے درختوں کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، جیسا کہ آپ درختوں کے نیچے جاری دیکھتے ہو جنہوں کے کنارے پراگے ہوتے ہیں،

عَلَى شَوَاطِئِهَا وَ عَنْ مَسْرُوقِ النَّهَارِ الْجَنَّةِ تَجْرِي فِيْ غَيْرِ اخْذُوْدٍ، وَاللَّامُ فِي الْاَنْهَارِ

مسروق رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جنت کی نہریں کمانیوں کے بغیر جاری ہوں گی، اور الانہار کا الف لام جنس کا ہے جیسے تیرے اس قول میں لفلان

لِلْجَنَسِ كَمَا فِي قَوْلِكَ لِفُلَانٍ بُسْتَانٌ فِيْهِ الْمَاءُ الْجَارِي أَوْ لِلْعَهْدِ وَ الْمَعْهُودُ هِي

بستان فہ الماء جاری میں الماء کا الف لام جنس کا ہے، یا الف لام محمد جاری کا ہے اور معهودہ نہریں ہوں گی جو اللہ تعالیٰ کے فرمان

الْاَنْهَارُ الْمَذْكُورَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِيْهَا اَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ الْاِيَةِ

فیہا انہار من ماء غیر آسن میں ذکر ہیں

تکثیر یح: یعنی من تحتہا بحذف المضاف ہے اے من تحت اشجارہا اور درختوں کے نیچے بننے سے مراد یہ ہے کہ درخت نہروں کے کناروں پر ہوں گے اس طرح نہریں پست احاطہ میں ہوں گی، باقی بات واضح ہے،

وَالنَّهْرُ بِالْفَتْحِ وَالسَّكُونِ الْمَجْرِي الْوَاسِعُ فَوْقَ الْجَدُولِ دُونَ الْبَحْرِ كَالنَّيْلِ وَالْفَرَابِ

اور النہر با کے فتح اور سکون کے ساتھ بھی ہوتا ہے بمعنی پانی جاری ہونے کی وسیع جگہ جو جدول سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نل اور فرات

وَالْتَّرَكِيْبُ لِلْسَّعَةِ وَ الْمُرَادُ بِهَا مَاءٌ هَا عَلَي الْاَضْمَارِ أَوْ الْمَجَارِ أَوْ الْمَجَارِى اَنْفُسُهَا وَ

ہے، اور نہر کی ترکیب کلمہ وسعت کے معنی دینے کے لیے ہے، اور یہاں مراد نہر سے اس کا پانی ہے بطور حذف یا بطور مجاز ہے یا واقعی خود نہریں مراد ہیں

اِسْنَادُ الْجَرِيِّ اِلَيْهَا مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَنْفَالَهَا

اور ان کی طرف جاری ہونے کی نسبت مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَنْفَالَهَا" میں زمین کی طرف اخراج کی نسبت ہے

تشریح: اس عبارت میں کئی باتیں بیان کیں ① النہر میں دو لغتیں ہیں ہاء کے فتح کے ساتھ النہر اور سکون کے ساتھ النہر ② نہر کا اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ تین لفظ ہیں نہر، بحر، جدول، جدول: چھوٹا نالہ، بحر: بکثرت پانی بہانے والا دریا اور نہر درمیانی نالہ جو کہ جدول سے بڑا اور بحر سے چھوٹا ہو جیسے نہر نیلی اور فرات اور لفظ نہر وسعت رکھنے والے نالے پر بولا جاتا ہے۔ والمراد بہا: سوال ہوتا ہے کہ نہر خود تو جاری نہیں ہوتی بلکہ اس میں پانی جاری ہوتا ہے تو نہر کی طرف جریان کی نسبت کیوں کی گئی؟ اس نسبت کے بارے میں تین احتمال ہیں ① جریان کی انہار کی طرف جو نسبت ہے اس میں تین احتمال ہیں ① یہ محذوف المضاف ہے ای ماء الانہار کیونکہ نہریں خود جاری نہیں ہوتیں ان کا پانی جاری ہوتا ہے اس لئے ماء محذوف ہے۔ ② یا جریان کی نہر کی طرف اسناد بطور مجاز لغوی ہے، مجاز لغوی حقیقہ لغویہ کا مقابل ہے، اہل لغت نے لفظ کی وضع جس معنی کے لیے کی ہو اس لفظ کا اس معنی میں استعمال حقیقہ لغوی ہے اور معنی موضوع لہ کے بجائے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال مجاز لغوی ہے، آیت میں نہر کا لفظ معنی غیر موضوع میں استعمال ہو رہا ہے کہ نہر محل جریان ہے اور پانی حال ہے محل بول کر حال مراد لیا گیا۔ ③ یا جریان کی نہر کی طرف نسبت بطور مجاز منطقی ہے آپ نے مختصر المعانی میں پڑھا کہ فعل کی اسناد ماہولہ کی طرف ہو تو یہ حقیقت عقلیہ ہے جیسے فعل معروف کی اسناد فاعل کی اور فعل کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہو یا غیر ماہولہ جس کی ماہولہ کے ساتھ ادنی ملا بست ہو تو یہ مجاز منطقی ہے آے میں جریان کی اسناد پانی کی طرف نہیں (جو فاعل ہے) پانی کے طرف نہر کی طرف ہے ادنی ملا بست کی وجہ سے اس لیے یہ اسناد بطور مجاز منطقی ہے۔

كُلَّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا: صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِجَنَّاتٍ أَوْ خُبْرٍ مَبْتَدَأُ

"جب بھی ان کو ان درختوں کا کوئی پھل روزی کے لئے دیا جائے گا کہیں کے یہی تودہ ہے جو ہم کو (پہلے) دیا گیا" یہ جنات کی دوسری صفت ہے

مَحْذُوفٍ أَوْ جُمْلَةٍ مُسْتَانِفَةٍ كَأَنَّهُ لَمَّا قِيلَ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ وَقَعَ فِي خَلْدِ السَّامِعِ الْإِمَارُهَا

یا مبتداء محذوف کی خبر ہے، یا جملہ مستانفہ ہے گویا کہ جب ان لہم جنات کہا گیا تو سننے والے کے دل میں آیا کہ کیا ان درختوں کے پھل دنیا کے پھلوں

مِثْلُ ثَمَارِ الدُّنْيَا أَمْ أَجْنَسٌ آخَرُ فَارِزِيحَ بِذَلِكَ

جیسے ہوں گے یا کوئی اور جنس ہوں گے؟ تو اس دوسرے کو کلمات رزقوا سے در کیا گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف ﷺ نے جملہ کلمات رزقوا منها من ثمرة رزق الخ میں تین ترکیبی احتمال بیان فرمائے، اول:

جنات کی صفت اول تجری الخ تھی اور کلمات سے دوسری صفت ہے۔ دوم هُمْ ضمیر محذوف مبتداء کی خبر ہے۔ سوم: مستقل

جملہ مستانفہ ہے اور چوں کہ جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے یہ بھی جواب ہوگا۔ سوال ہوا کہ جنت کے درختوں کے پھل دنیا

کے درختوں کے پھلوں جیسے ہوں گے یا کسی اور قسم کے ہوں گے تو جواب دیا گیا کلمات رزقوا منها من ثمرة رزقوا قالوا هذا الذي

رزقنا من قبل، کہ شکل میں تو دنیا کے پھلوں جیسے ہوں گے لیکن لذت و عمدگی میں دنیا کے پھل ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

رَ كَلَّمَا نَصَّبَ عَلَى الظَّرْفِ وَرَزَقَا مَفْعُولٌ بِهِ وَمِنْ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ لِلْإِبْتِدَاءِ وَاقْعَتَانِ مَوْقِعَ

اور کلمات ہا پر ظرف منصوب ہے اور رزقا مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا میں ابتداء کے لئے ہے جو حال کی جگہ واقع ہیں، اور اصل کلام اور اس کا معنی (یہ)

الْحَالِ وَأَصْلُ الْكَلَامِ وَمَعْنَاهُ كُلُّ جَبْنٍ أَوْ مَرَّةٍ رَزَقُوا مَرَّةً وَقَامُوا مَرَّةً مِنَ الْجَنَابِ مُبْتَدَأِينَ

ہے کہ جس وقت یا جس دفعہ بھی ان کو رزق بنایا ہو کوئی رزق بھی دیا جائے گا اس حال میں کہ اس کی ابتداء باغات سے ہوگی اور اس کی ابتداء بھی پہلوں سے

ثَمَرَةٍ، قَيْدُ الرِّزْقِ بِكُونِهِ مُبْتَدَأِينَ الْجَنَابِ وَابْتِدَاءٌ هُ مِنْ ثَمَرَةٍ فَصَاحِبُ

ہوگی (حال قید ہوتا ہے اس لئے) اللہ تعالیٰ نے رزق کو اس سے مقید کیا کہ اس کی ابتداء باغات سے ہوگی اور باغات میں سے بھی ابتداء رزق کی پہلوں کے

الْحَالِ الْأُولَى رَزَقُوا صَاحِبُ الْحَالِ الثَّانِيَةِ ضَمِيرُهُ الْمُسْتَكِنُ فِي الْحَالِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ

ساتھ ہوگی تو پہلے کا ذوالحال رزقا ہے اور دوسرے کا ذوالحال رزق کی طرف راجع ضمیر ہے جو پہلے حال میں مستتر ہے، اور یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ من

يَكُونُ مِنْ ثَمَرَةٍ بَيَانًا تَقْدِيمَ كَمَا فِي قَوْلِكَ رَيْثُ مِنْكَ أَسَدًا وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى نَوْعٍ مَا رَزَقُوا

ثمرہ بیان ہو جو رزقا سے مقدم ہو گیا جیسے تیرے قول ريث منك اسدا میں (منك اسدا کا بیان مقدم ہے) اور ہذا اشارہ ہے اس رزق کی نوع کی نوع کی

كَقَوْلِكَ مُشِيرًا إِلَى نَهْرٍ جَارٍ هَذَا الْمَاءُ لَا يَنْقَطِعُ فَإِنَّكَ لَا تَعْنِي بِهِ الْعَيْنَ الْمُشَاهِدَةَ بَلِ

طرف جو ان کو دیا گیا جیسے جاری نہر کی طرف اشارہ کر کے تیرا کہنے کہ یہ پانی ختم نہیں ہوگا تو تیری مراد عین مشاہدہ کیا ہو یا پانی نہیں ہوتا بلکہ معلوم نوع ہوتی

النَّوْعَ الْمَعْلُومَ الْمُسْتَمِرَّ بِتَعَاقُبِ جَرَيَانِهِ وَإِنْ كَانَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى عَيْنِهِ فَالْمَعْنَى هَذَا امْتِلَ

ہے جو ہمیشہ جاری رہ کر مسلسل ہوتی ہے اگرچہ اشارہ عین نہر کی طرف ہوتا ہے تو معنی ہے کہ یہ پھل مثل ان پہلوں کے ہے (جو ہمیں پہلے دیے گئے)

الَّذِي وَلَكِنْ لَمَّا اسْتَحْكَمَ الشَّبَهُ بَيْنَهُمَا جَعَلَ ذَاتَهُ ذَاتَكَ كَقَوْلِكَ أَبُو يُوسُفَ أَبُو حَنِيفَةَ،

لیکن جب دونوں میں مشابہت مضبوط ہوگئی تو اس کی ذات کو اس کی ذات ٹھہرایا گیا جیسے تیرا قول ابو یوسف ابو حنیفہ

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے کلمات رزقوا منہا من ثمرہ رزق کی ترکیب سے متعلق گفتگو کی ہے ① کُلَّمَا

قَالُوا کا ظرف زمان یعنی مفعول یہ ہے اور کُلُّ جَبْنٍ کے معنی میں ہے شرطیہ نہیں ہے ② رَزَقُوا بمعنی مرزوقا ہو کر رزقوا

کا مفعول یہ ثانی ہے (مصدر مفعول مطلق نہ بنایا جائے) مفعول پہ اول رَزَقُوا میں مستتر ضمیر ہے جو نائب فاعل ہے، اگر رَزَقُوا مفعول

مطلق بنائیں تو محض تاکید حاصل ہوگی اور مفعول یہ بنانے سے نیا معنی (تائیس) حاصل ہوگا اور تائیس تاکید سے اولیٰ ہے اس لئے

مفعول یہ بنانا اولیٰ ہے ③ منہا اور من ثمرہ حالین متداخلین ہیں (حالین متداخلین کا مطلب یہ ہے کہ) دونوں کا ذوالحال الگ

الگ ہے منہا کا ذوالحال رزقا ہے، اور من ثمرہ کا ذوالحال من ثمرہ سے پہلے اس کے عامل محذوف مُبْتَدَأِ میں ضمیر مستتر ہے فرق

یہ ہے کہ منہا کا ذوالحال رزق مطلق ہوا اور من ثمرہ کا ذوالحال وہ خاص رزق ہوا جو مجید بالجنات ہونے کے ساتھ

مقید ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من ثمرہ میں مِنْ بیانیہ ہو تو پھر مِنْ ثَمَرَةٍ بیان مقدم اور رَزَقُوا

مؤخر ہوگا جیسے رَيْثُ مِنْكَ اسدا میں منك بیان مقدم اور اسدا مبین مؤخر ہے۔ ④ هَذَا الَّذِي میں ہذا کا اشاریہ بیان

فرمایا جو دراصل ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: ہوا کہ ہذا اسم اشارہ سے اشارہ محسوس موجود کی طرف ہوتا ہے تو اشاریہ وہ موجود محسوس پھل ہوگا جو جنت میں ان

کے سامنے موجود ہوگا تو وہ کہیں گے کہ یہی موجود محسوس تو ہمیں پہلے دیا گیا حالانکہ پہلے دیا ہوا فناء ہو چکا اور موجود نہیں؟ جواب: یہ ہے کہ ہذا کا اشارہ اس کے عین کی طرف نہیں بلکہ اس کی نوع کی طرف ہے تو پہلے دیا ہوا کو عین موجود نہ ہوگا لیکن اس کی نوع تو موجود ہوگی جیسے جاری نہر کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں یہ پانی بند اور ختم نہ ہوگا مراد اس پانی کی نوع ہے۔ بعینہ وہی موجود محسوس ہائی مراد نہیں کیوں کہ وہ تو بہہ کر گزر گیا تو چوں کہ پہلے اور بعد والے پھلوں میں خوب مشابہت ہوگی اس لئے دونوں کو ایک ٹھہرا دیا گیا جیسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے خوب مشابہت کی بناء پر ان کو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہہ دیا جاتا ہے ورنہ دونوں کی ذات الگ الگ ہے ایسے ہی پہلے ملے ہوئے اور جنت کے پھل الگ الگ ہوں گے خوب مشابہت کی بناء پر ایک کہہ دیئے جائیں گے۔

مِنْ قَبْلِ: اَيُّ مِنْ قَبْلِ هَذَا فِي الدُّنْيَا جُعِلَ ثَمَرَةُ الْجَنَّةِ مِنْ جَنْسِ ثَمَرَةِ الدُّنْيَا لِيَمِيلَ النَّفْسُ

”اس سے پہلے“ یعنی اس سے پہلے دنیا میں، جنت کا پھل دنیا کے پھل کی جنس سے بنایا گیا تاکہ نفس اس کی طرف اول دفعہ دیکھتے ہی مائل

إِلَيْهِ أَوَّلَ مَا تَرَى فَإِنَّ الطَّبَاعَ مَائِلَةٌ إِلَى الْمَالُوفِ مُتَنَفِّرَةٌ عَنْ غَيْرِهِ وَيَتَبَيَّنُ لَهَا مَزِيدُهُ وَكَثْرَتُهُ

ہو جائے کیوں کہ طبیعتیں اپنی پسندیدہ چیز کی طرف مائل اور نا پسندیدہ سے متنفر ہوا کرتی ہیں اور تاکہ ظاہر ہو نفس کے سامنے جنتی پھل کی فضیلت

الْبَقْعَةِ فِيهِ إِذْ لَوْ كَانَ جَنْسًا لَمْ يُعْهَدْ ظَنُّ أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ أَوْ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ طَعَامَهَا

اور جنتی پھل میں نعمت کی حقیقت اس لئے کہ اگر وہ پھل غیر معلوم جنس ہوتا تو خیال ہوتا کہ پھل ایسا ہی ہوتا ہے، یا پہلے سے مراد جنت میں اس

مُتَشَابِهَةِ الصُّورَةِ كَمَا حَكِيَ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ أَحَدَهُمْ يُوتَى بِالصَّحْفَةِ فَيَأْكُلُ مِنْهَا ثُمَّ يُوتَى

سے پہلے ملا ہوا ہے کیوں کہ جنت کی غذا ایسی ہم شکل ہوں گی جیسے حضرت حسن رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جنتی آدمی کو کھانے کا برتن دیا جائے گا وہ

بِأُخْرَى فَيَرَاهَا مِثْلَ الْأُولَى فَيَقُولُ ذَلِكَ فَيَقُولُ الْمَلِكُ كُلْ فَالْلَوْنُ وَاحِدٌ وَالطَّعْمُ

اس میں سے کھائے گا پھر دوسرا دیا جائے گا تو وہ اس کو پہلے کی مثل دیکھے گا تو یہ بات کہے گا تو فرشتہ کہے گا کھالے، رنگ ایک ہے ذائقہ مختلف

مُتَخِلِفٌ أَوْ كَمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الرَّجُلَ

ہے، یا جیسے روایت کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے جنتی آدمی پھل

مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ لَيَتَنَاوَلُ الثَّمَرَةَ لِيَأْكُلَهَا فَمَا هِيَ وَاصِلَةٌ إِلَى فِيهِ حَتَّى يُبَدِّلَ اللَّهُ مَكَانَهَا

لے گا تاکہ کھائے تو وہ اس کے منہ میں نہ پہنچا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اس کی جگہ دوسرا اس کی مثل لگا دے گا تو

مِثْلَهَا فَلَعَلَّهُمْ إِذَا رَأَوْهَا عَلَى الْهَيْئَةِ الْأُولَى قَالُوا ذَلِكَ

شاید جنتی جب اس کو پہلی مثل پر دیکھیں تو یہ کہیں۔

تفسیر یح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر فرمایا کہ من قبل میں قبل طرف ہے جس کا مضاف محذوف ہوتا ہے اسی من

قبل ہذا اور مراد میں دو احتمال ہیں اس سے پہلے یعنی دنیا میں یا اس سے پہلے جنت میں، اگر پہلی مراد ہو تو جنت کے پھل صورتہ

دنیا کے پھلوں کی مثل ہوں گے اس لئے تاکہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیوں کہ جس چیز سے انس ہو چکا ہو اور وہ مرغوب

ہو تو اس کو دیکھ کر رغبت بڑھ جاتی ہے، اور جس چیز سے انس نہ ہو اس کی طرف رغبت ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ دیکھ کر رغبت بڑھے، دوسری حکمت یہ ہے کہ دنیا میں ان کو اللہ تعالیٰ کی نعمت سمجھتے تھے تو جنت میں بھی نعمت سمجھیں گے اور جب دنیا کے پھلوں سے بڑھیا پائیں گے تو جنت کی نعمتوں کی حقیقت اور دنیاوی نعمتوں سے بڑھ کر ہونا معلوم ہو کر جنت و ما فیہا کا بڑھیا نعمت ہونا معلوم ہوگا اور خوشی ہوگی، اور اگر دوسری مراد ہو تو جنت کے پھل سورۃ باہم مشابہ ہوں گے چاہے شکل ایک ہو اور لذت مختلف ہو جیسے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کی روایت ہے یا شکل اور لذت دونوں ایک ہوں جیسے مصنف رحمہ اللہ نے دوسری حدیث بیان فرمائی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے شکل و لذت مختلف ہونے کی شق کو ترجیح دی ہے جیسا کہ آگے فرماتے ہیں۔

وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ لِمَحَافِظَتِهِ عَلَى عُمُومِ كَلِمَاتِهِ يَدُلُّ عَلَى تَرْدِيدِهِمْ هَذَا الْقَوْلَ كُلَّ مَرَّةٍ

اور پہلی شق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ یہ تفسیر کُلُّمَا کے عموم کی حفاظت کرتی ہے کیونکہ کُلُّمَا دلالت کرتا ہے ہر دفعہ رزق ملے پر

رُزِقُوا وَاللَّاعِي لَهُمْ إِلَى ذَلِكَ قَرُطُ اسْتِغْوَابِهِمْ وَتَبَجُّحِهِمْ بِمَا وَجَدُوا مِنَ التَّفَاوُتِ

اس قول کو دہرانے پر، اور یہ کہنے کا سبب ان کے لئے ان کا انتہائی حیران ہونا اور غم کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ لذت میں انتہائی

الْعَظِيمُ فِي اللَّذَّةِ وَالتَّشَابُهَ الْبَلِيغُ فِي الصُّورَةِ

فرق اور شکل میں انتہائی مشابہت پائیں گے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پہلی شق کی ترجیح بیان فرمائی کہ من قبل سے مراد دنیا میں پہلے ملے ہوئے پھل ہیں وہ وجہ ترجیح بیان فرمائیں: اول: اگر من قبل سے مراد اس سے پہلے جنت میں ملنا لیں تو جب پہلی بار جنت میں پھل ملے گا تو اس پر من قبل کیسے صادق آئے گا کہ اس سے پہلے تو جنت میں ملا ہی نہ ہوگا اور جب اس سے پہلے دنیا میں مراد لیں گے تو من قبل صحیح صادق آئے گا کہ جنت میں ملنے سے پہلے دنیا میں مل چکا ہے، دوم: یہ پھل پہلی بار ملنے پر بھی جنتیوں کو انتہائی خوشی و تعجب حاصل ہونا چاہیے کہ جب دیکھیں گے کہ یہ پھل دنیا کے پھلوں کے بالکل مشابہ ہیں مگر لذت میں بے حد بڑھے ہوئے ہیں اور یہ بھی حب ہو سکتا ہے جب من قبل سے من قبل ہذا فی الدنیا مراد لیں۔

وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا، إغْتِرَاضُ يَقَرُّ ذَلِكَ وَ الضَّمِيرُ عَلَى الْأَوَّلِ رَاجِعٌ إِلَى مَا رُزِقُوا فِي

”حالان کہ ان کو دیا گیا ہوگا اس سے ملتا جلتا“ یہ جملہ مقررہ ہے ماقبل کو مقرر کرتا ہے، اور پہلی تفسیر کے مطابق ضمیر ما رزقوا فی الدارین کی طرف راجع ہے

الدَّارَيْنِ فَإِنَّهُ مَذْلُومٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنْ

کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ہَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ کے ذریعہ اسی پر دلالت ہے، اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ان یکن

يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا أَيْ بِجِنْسِي الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ وَعَلَى الثَّانِي إِلَى الرَّزْقِ

غنی یا فقیر، فاللہ اولیٰ بہما کہ مراد ہے دو جنسوں یعنی بالدار اور فقیر کے ساتھ اور دوسری تفسیر کے مطابق ضمیر رزق کی طرف راجع ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اول اتوا بہ متشابہا کا اعراب بتایا ہے کہ یہ جملہ مقررہ ہے جس کا کوئی کمال اعراب نہیں ہوتا، اور اس جملہ سے مقصود ہَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ کی تقریر ہے کہ ان کا یہ کہنا واقعہ کے مطابق ہوگا کیوں کہ ملنے والا رزق

پہلے والے رزق کے ہم شکل ہوگا۔ دوم: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہ کی ضمیر مجرد کے مرجع سے متعلق دو احتمال ذکر فرمائے، دراصل اعتراض ہوتا تھا کہ اس سے پہلے دو رزق ذکر ہیں ایک جنت کا جو اس وقت ملا ہوگا جو ہذا میں ذکر ہے، دوسرا من قبل یعنی اس سے پہلے دنیا میں ملا ہو رزق، تو ضمیر تشبیہ لائی جاتی ضمیر مفرد کیوں لائی گئی کہ راجع مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ کبھی مفہوم کا لحاظ کر کے ضمیر لائی جاتی ہے جیسے یہاں کہ چوں کہ دونوں رزق پہلے ذکر ہیں تو وہ مازد قوالی الدارین کی تاویل میں ہو کر ضمیر مفرد کا مرجع بن سکتے ہیں، اور اگر مفلوظ کا لحاظ کیا جائے تو پہ کی ضمیر کا مرجع لفظ رزق ہے جو مفلوظ ہے اور مفرد ہے تو راجع مرجع میں مطابقت پائی گئی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واضح کرنے کے لئے کہ کبھی مفہوم کا لحاظ کرتے ہیں مثال دی جیسے ان یکن غنیاً و فقیراً لئلا یلغی البہما میں ضمیر تشبیہ لائی گئی بہما یہ مفہوم کا لحاظ ہوا کیوں کہ پہلے غنی و فقیر دو ذکر ہیں لیکن مفلوظ کا لحاظ کیا جاتا تو ضمیر مفرد لائی جاتی کیونکہ غنیاً و فقیراً کے درمیان حرف او ہے جو احد الامرین کے لئے ہوتا ہے تو او کے اعتبار سے غنیاً و فقیراً مفرد ہوا تو ضمیر مفرد آتی۔

لَإِنْ قِيلَ الشَّابُّهُ وَالتَّمَثُّلُ فِي الصِّفَةِ وَهُوَ مَفْقُودٌ بَيْنَ ثَمَرَاتِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ كَمَا قَالَ

پھر اگر کہا جائے کہ مشابہت اور تماثلت صفت میں ہوتی ہے اور وہ تو دنیا اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے (نہیں ہے) جیسا کہ حضرت ابن

عَبَّاسُ لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ مِنْ أَطْعَمَةِ الدُّنْيَا إِلَّا الْأَسْمَاءُ قُلْتُ الشَّابُّهُ بَيْنَهُمَا حَاصِلٌ فِي

ہاں رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ دنیا کے کھانے کی چیزوں میں سے جنت میں کچھ نہیں مگر نام ہیں؟ میں کہتا ہوں کہ دنیا و آخرت کے پھلوں کے درمیان مشابہت شکل

الصُّورَةِ دُونَ الْمِقْدَارِ وَالطَّعْمِ وَهُوَ كَافٍ فِي إِطْلَاقِ الشَّابُّهِ

میں حاصل ہوگی مقدار اور ذائقہ میں حاصل نہ ہوگی اور مشابہت کے اطلاق میں یکساں کافی ہے

تشریح: یہ افعال کا جواب ہے۔ اشکال: یہ ہوا کہ جب پہ کی ضمیر مازد قوالی الدارین کی طرف راجع ہو تو تشابہ صفت میں ایک جیسا ہونے کا نام ہے جب کہ دنیا و آخرت کے پھلوں میں مشابہت نہیں ہوگی کہ صفت میں ایک جیسے نہیں ہوں گے جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جنت میں دنیا کے پھلوں کا محض نام ہوگا حقیقت و صفت میں دونوں الگ الگ چیز ہوں گے تو ان کو تشابہ کیسے کہا گیا؟ جواب یہ ہے کہ دونوں کے درمیان شکل میں مشابہت ہوگی اور تشابہ کے لئے اتنا بھی کافی ہے۔

هَذَا وَإِنَّ لَلْآيَةِ مَحْمَلٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ مُسْتَلَذَّاتِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِي مُقَابَلَةِ مَارِزِ قَوَائِي الدُّنْيَا

یہ بات تو ہے لیکن آیت کا ایک اور محمل (مراد) بھی ہے اور وہ یہ کہ جنتیوں کی لذت وال چیزیں دنیا میں دیئے ہوئے معارف اور طاعات

بِالنَّعَارِفِ وَطَاعَاتِ مُتَفَاوِتَةٍ فِي اللَّذَّةِ بِحَسَبِ تَفَاوُتِهَا فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ

(ایک اعمال) کے مقابلہ میں لذت میں ایسے مختلف ہوں گی جیسے طاعات و معارف مختلف ہیں، تو احتمال ہو سکتا ہے کہ

بُنْ هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا أَنَّهُ ثَوَابُهُ وَمِنْ تَشَابُهِمَا تَمَثُّلُهُمَا فِي الشُّرُفِ وَالْمَرِئَةِ وَغُلُوِّ الطَّبَقَةِ

مراد ہذا الَّذِي رُزِقْنَا سے یہ ہو کہ یہ اس عمل کا ثواب ہے اور ان کے مشابہ ہونے سے مراد فضیلت و بڑھاپا ہونے

فَيَكُونُ هَذَا فِي الْوَعْدِ نَظِيرُ قَوْلِهِ تَعَالَى ذُو قَوَامَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ فِي الْوَعْدِ

اور بلند درجہ ہونے میں مماثلت ہو تو پھر یہ آیت وعدہ میں نظیر ہوگی ذوقواما کنتم تعملون کی جو وعید میں ہے۔

تشریح: ہذا کے بعد وادعطف ہے اس کے بعد اگر اَنْ تفتح ہمزہ ہو تو ہذا پر عطف ہوگا اور تقدیر عبارت الامر ہذا و اَنْ للآیۃ ہوگی، اور اگر اَنْ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا عطف پورے جملہ پر ہوگا جس کا ایک جزو ہذا ہے دوسرا جز محذوف ہے جس کی تقدیر عبارت الامر ہذا یا ہذا ظاہر یا ہذا محمل الآیۃ اور ہذا موضوع ہوگا یا خذ ہذا، اس صورت میں ہذا محلاً منصوب ہوگا۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے مشابہت و مماثلت کی ایک اور توجیہ کی ہے کہ ان جنتیوں کو جنت میں جو پھل ملیں گے وہ نیکیوں کا صلہ ہوں گے اور لذت و لطف میں نیکیوں کے مشابہ ہوں گے تو وہ کہیں گے کہ یہ پھل ثواب میں انہی نیکیوں کا مثل ہیں جن کی ہمیں دنیا میں توفیق ملی تھی و اتوا بہ متشابہا جب کہ وہ ملنے والے پھل فضیلت و درجہ میں ان نیکیوں سے ملتے جلتے ہوں گے نیکی جتنی بہتر طریقے سے ادا کی ہوگی پھل بہتری میں ویسے ہوں گے، اس مطلب کے مطابق اس آیت کی نظیر ذوقواما کنتم تعملون ہے جس میں فرمایا گیا کہ جنہیں کو کہا جائے گا کہ وہ بد اعمال چکھو جو تم کرتے تھے یعنی ان برائیوں کی سزا چکھو چوں کہ وہ سزا برائیوں کے مشابہ ہوگی اس لئے ذوقواما کنتم تعملون کے بجائے ذوقواما کنتم تعملون کہا جائے گا۔

وَلَهُمْ فِيهَا زَوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ، مِمَّا يَسْتَقْدِرُونَ مِنَ النِّسَاءِ وَيَذَمُّ مِنْ أَحْوَالِهِنَّ كَالْحَيْضِ وَالذَّرَنِ

اور ان کے لئے بہشت میں عورتیں ہوں گی پاک کی ہوئی، ان چیزوں سے جو گندی بھی جاتی ہیں اور جو ان کے حال برے مانے جاتے ہیں چھ

وَذَنَسِ الطَّبَعِ وَسُوءِ الْخُلُقِ فَإِنَّ التَّطَهِيرَ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ

جس، میل کچیل، طبیعت کا میل، بد خلقی کیونکہ تطہیر جسموں اور اخلاق اور کاموں سب میں استعمال ہوتا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ مطہرۃ کی تفسیر فرمائی ہے کہ بہشتی عورتوں کے پاک ہونے سے مراد ظاہر و باطن

دونوں کی گندیوں اور میل کچیل سے پاک ہونا ہے، نہ ان میں جسمانی گندی ہوگی نہ روحانی ہر طرح پاک کی ہوئی ہوں گی چوں کہ

تطہیر ہر طرح کی صفائی کو شامل ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے مطہرۃ میں عموم مانتا ہے۔

وَقُرِئَ مُطَهَّرَاتٌ وَهُمَا لُغَتَانِ فَصِبْحَتَانِ يُقَالُ النِّسَاءُ فَعَلَتْ وَفَعَلْنَ وَهُنَّ فَاعِلَةٌ وَ

اور مطہرات پڑھا گیا ہے یہ دو صیغے لفظیں ہیں، کہا جاتا ہے النساء فعلت اور فعلن اور هن فاعلة،

فَاعِلَاتٌ وَفَوَاعِلٌ قَالَ:

فاعلات، فواعل، شارح نے کہا

وَ إِذَا الْعَذَابُ بِالذُّخَانِ تَقَنَّعَتْ وَاسْتَعْجَلَتْ نَصَبَ الْقُدُورِ فَمَلَبَتْ

اور جب عذابی دھواں نے دھوئیں کو روپوش بنایا اور ہاڑی کھڑی کرنے میں جلدی کی تو ہاڑی گرا دی

فَالْجَمْعُ عَلَى اللَّفْظِ وَالْأَفْرَادُ عَلَى تَعْيِيرِ الْجَمَاعَةِ وَمُطَهَّرَةٌ بِتَشْدِيدِ الطَّاءِ وَكَسْرِ الْهَاءِ

ترجمہ: جمع بنا، بلفظ ہے اور مفرد لانا جماعت کی تادیل کی بناء پر ہے، اور مُطَهَّرَةٌ طاء کے شداد و راء کے کسرہ کے ساتھ مُطَهَّرَةٌ کے معنی میں ہے

بِمَعْنَى مُتَطَهَّرَةٍ وَمُطَهَّرَةٍ أَبْلَغَ مِنْ طَاهِرَةٍ وَمُتَطَهَّرَةٍ لِلإِشْعَارِ بِأَنَّ مُطَهَّرًا أَطْهَرُ هُنَّ وَلَيْسَ

اور مُطَهَّرَةٌ، طَاهِرَةٌ اور مُتَطَهَّرَةٌ سے زیادہ بلیغ ہے اس خبر دینے کی وجہ سے کہ ایک پاک کرنے والا ہے جس نے ان کو پاک کیا ہے

هُوَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اَزْوَاجِ مُطَهَّرَةٍ کے علاوہ دو قرأتیں ذکر فرمائی ہیں: اول: اَزْوَاجِ مُطَهَّرَاتِ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جمع مؤنث کی صفت واحد مؤنث اور جمع مؤنث ہر طرح لانا صحیح ہے، اور یہ فصیح لغت ہے، خلاف قاعدہ نہیں ہے، جیسے النساء فعلت، النساء فعلن، هن فاعلات، هن فواعل، جیسے شاعر نے شعر میں العذارى جمع مؤنث کے بعد جو فعل ذکر کئے ان میں واحد مؤنث کا صیغہ استعمال کیا اور وہی ضمیر مفرد استعمال کی تفہمت، استعجالت، علت، جمع صفت لانا لفظ کی رعایت کے سبب اور واحد مؤنث لانا اس بناء پر ہے کہ اَزْوَاجِ بتادیل جماعۃ ہوگا۔ دوم: مُطَهَّرَةٍ (صیغہ اسم فاعل) بھی قرأت ہے جو بمعنی مُتَطَهَّرَةٍ ہے، جس کا معنی ہے پاک، مصنف فرماتے ہیں مطہرۃ بصیغہ اسم مفعول طاهرۃ اور منطہرۃ (صیغہ اسم فاعل) سے ابلیغ ہے کیوں کہ مُطَهَّرَةٍ اور مُتَطَهَّرَةٍ کے مقابلہ میں مُطَهَّرَةٍ (صیغہ اسم مفعول) کی اس پر دلالت ہے کہ ان اَزْوَاجِ کا کوئی پاک کرنے والا ہے جو اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے جب کہ صیغہ اسم فاعل کی اس پر دلالت نہیں ہے۔

وَالزَّوْجُ يُقَالُ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَهُوَ فِي الْأَصْلِ لِمَا لَهُ قَرِينٌ مِنْ جَنْبِهِ كَزَوْجِ الْخُفِّ

اور زوج مرد اور عورت دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور اصل میں زوج اس کو کہا جاتا ہے جس کا ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف

تشریح: مطلب ظاہر ہے زوج کا زیادہ استعمال قوامہ کے لئے ہوتا ہے بھیڑ کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَإِنَّدَةُ الْمُطْعُومِ هُوَ التَّغْدِي وَدَفْعُ ضَرَرِ الْجُوعِ وَفَائِدَةُ الْمَنْكُوحِ التَّوَالِدُ وَحِفْظُ

اگر کہا جائے کہ کھانے کی چیز کا فائدہ غذا حاصل کرنا اور بھوک کی تکلیف دور کرنا ہے اور نکاح کی ہوئی عورت کا فائدہ اولاد حاصل کرنا

النَّوْعُ وَهِيَ مُسْتَغْنَى عَنْهَا فِي الْجَنَّةِ، قُلْتُ مَطَاعِمُ الْجَنَّةِ وَمَنَاجِحُهَا وَسَائِرُ أَحْوَالِهَا

اور نوع انسانی کی حفاظت ہے اور اس کی جنت میں تو ضرورت نہ ہوگی؟ میں کہتا ہوں جنت میں کھانے کی چیزیں اور نکاح والی بیویاں

إِنَّمَا تُشَارِكُ نَظَائِرَهَا الدُّنْيَوِيَّةَ فِي بَعْضِ الصِّفَاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ وَتُسَمَّى بِأَسْمَائِهَا عَلَى

اور جنت کے دوسرے سب حالات دنیا میں موجود اپنی ہم شکلوں کے ساتھ صرف بعض صفات اور اعتبارات میں شریک ہوں گی اور بطور مجاز اور بطور مثال

سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ وَالتَّمثِيلِ وَلَا تُشَارِكُهَا فِي تَمَامِ حَقِيقَتِهَا حَتَّى تَسْتَلْزِمَ جَمِيعَ مَا يَلْزِمُهَا

دنیاوی چیزوں کے ناموں کے ساتھ موسوم ہوں گی ان کی پوری حقیقت میں ان کے ساتھ شریک نہیں ہوں گی تاکہ دنیاوی چیزوں کے سب لوازم کو مستلزم

و تُفِيدُ عَيْنَ فَائِدَتِهَا

ہوں اور بعینہ انہی والا فائدہ دیں۔

تفسیر: یہ عبارت بے وقوف فلاسفہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض: یہ ہوا کہ جنت میں کھانے پینا اور بیویاں ہونا صحیح نہیں ہے کیوں کہ کھانا بھوک کے لئے پینا پیاس کے بعد ہوتا ہے اور جنت میں بھوک پیاس نہیں ہے تو کھانا پینا کیسے؟ ایسے ہی بیویاں نسل انسانی باقی رکھنے کے لئے یعنی توالد و تناسل کی غرض سے ہوتی ہیں اور جنت میں نسل انسانی کے فناء ہونے کا خطرہ ہی نہیں کہ توالد و تناسل کی ضرورت ہو لہذا بیویاں ہونا بھی صحیح نہیں ہے کہ عبت ہیں اور جنت میں عبت چیز نہیں ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ دنیا میں کھانے پینے کی کئی چیزیں اور مشروبات محض تلافی کے لئے ہوتی ہیں اور بیویوں سے جہاں توالد و تناسل مقصود ہے وہاں تلافی بھی ہے تو جنت کی یہ چیزیں دنیا کی ان چیزوں کے ساتھ محض تلافی میں شریک ہیں دوسرے مقاصد میں شریک نہیں ہیں اور دونوں میں اتنی مشابہت کافی ہے، یہ ضروری تو نہیں کہ جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں کے ساتھ ساری حقیقت میں شریک ہوں، اصل میں وہ چیزیں ان چیزوں سے الگ ہیں محض بطور مجاز جنت کی چیزوں کو دنیا کے چیزوں کے ہم نام بتایا گیا ہے لیکن دونوں کی حقیقت ایک نہیں ہے اس لئے دونوں کے لوازم بھی ایک نہیں ہیں،

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، دَائِمُونَ وَ الْخُلْدُ وَ الْخُلُودُ فِي الْأَصْلِ الثَّبَاتُ الْمَدِيدُ دَامَ أَوَّلُهُمْ يَدُمُ وَ

اور وہ اس میں خلود کے ساتھ رہیں گے یعنی ہمیشہ رہیں گے، الْخُلْدُ اور خُلُودُ اصل میں عرصہ دراز ہے دائمی ہو یا دائمی نہ ہو اسی لئے چلے گئے

لِذَلِكَ قِيلَ لِلْأَنفِي وَالْأَحْجَارِ خَوَالِدٌ وَ لِلْجُزْءِ الَّذِي يَبْقَى مِنَ الْإِنْسَانِ عَلَى خَالِهِ مَا دَامَ

پتھروں اور دوسرے پتھروں کو خوالد اور انسان کی زندگی تک اس کا جو جزء اپنے مال پر ہے (دل) اس کو خلد کہا گیا ہے، اگر خلود کی وضع دوام کے لئے

حَيًّا خُلْدٌ وَ لَوْ كَانَ وَضَعَهُ لِلدَّوَامِ كَانَ التَّقْيِيدُ بِالتَّابِيدِ قَوْلُهُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَغَوَا وَ

ہوتی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان خالدين فيها ابدًا میں ابد کے ساتھ مقید کرنا لغو ہوتا اور خلود کا وہاں استعمال جہاں دوام نہ ہو جیسے رب

اسْتَعْمَالُهُ حَيْثُ لَا دَوَامَ كَقَوْلِهِمْ وَقِفْ مُخَلَّدٌ يُوجِبُ إِشْتِرَاكَ أَوْ مَجَازًا أَوَّ الْأَصْلُ يَنْفِيهِمَا

کا قول وقف مخلد ہے یا اشتراک یا مجاز ماننے کا باعث بنتا جبکہ اصل اشتراک اور مجاز کی نفی کرتا ہے،

بِخِلَافِ مَا لَوْ وَضِعَ لِلْأَعْمِ مِنْهُ فَاسْتُعْمِلَ فِيهِ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ كِاطْلَاقِ الْجِسْمِ عَلَى

بخلاف اس کے کہ اگر خلود اس سے اعم کے لئے وضع ہو پھر اس میں اسی عموم کے اعتبار سے استعمال ہو جیسے جسم کا اطلاق

الْإِنْسَانِ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا جَعَلْنَا بَشَرًا مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ لَكِنَّ الْمُرَادِ بِهِ الدَّوَامُ هَهُنَا عِنْدَ

انسان پر مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وما جعلنا بشرًا من قبلك الخلد لكن المراد به الدوام ههنا عند

الْجَمْهُورِ لِمَا يَشْهَدُ لَهُ مِنَ الْآيَاتِ وَالسُّنَنِ

اس لئے کہ اس کی تائید آیات اور احادیث کرتی ہیں۔

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خالدين کی تفسیر کی ہے، معتزلہ کے نزدیک خلود کا معنی دوام ہے اس لئے آیت و

من یقتل مؤمناً معصداً فجراً ۛ جہنم خالداً فیہا سے مرکب کبیرہ کے ہمیشہ دوزخ میں رہنے کو ثابت کرتے ہیں، اہل سنت کے نزدیک اس کا معنی دوام کا نہیں ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے معتزلہ پر رد کرنے کے لئے خالدین کی تفسیر ذکر کرتے ہوئے یہ بحث کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مصدر خلود ہے جس کی اصل وضع عرصہ دراز کے لئے ہے پھر چاہے اس میں دوام ہو یا نہ ہو جیسا کہ خلود سے مشتق اسماں اس پر دال ہیں (جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کئے ہیں) اصل وضع دوام کے لئے نہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر دوام کے لئے اصل وضع ہوتی تو خالدین فیہا کے بعد ابدال کی قید عبث تھی اور اللہ تعالیٰ عبث و بے ضرورت کام اور کلام سے پاک ہے

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خلود کی وضع جب عام معنی کے لئے ہوئی دوام ہو یا نہ ہو تو جہاں دوام ہو گا وہ بھی اور جہاں دوام نہ ہو گا وہ بھی اس کا فرد ہو گا جیسے آیت لُحْدًا میں استعمال دوام کے لئے ہے کیوں کہ جنت کا ہمیشہ رہنا اور کبھی فنا نہ ہونا اور جنتیوں کا اس میں ہمیشہ رہنا آیات قرآنی سے اور بکثرت احادیث نبوی سے قطعی ثبوت کے ساتھ ثابت ہے، اور ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد میں خلد دوام کیلئے استعمال ہے تو یہ بھی اس کا فرد ہے، جیسے جسم کی وضع عام ہے انسان اور غیر انسان کے لیے اور جب انسان پر اس کا اطلاق ہو تو اس کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے اطلاق ہو گا،

فائدہ: فرقہ جمیہ کے نزدیک جنت اور دوزخ اور ان کے رہنے والے ہمیشہ نہیں رہیں گے بلکہ جزاً سزا مکمل ہونے کے بعد فنا ہو جائیں گے، اہل حق کے نزدیک جنت اور اہل جنت اور دوزخ اور اہل دوزخ کفار کے لئے فنا نہیں ہے دوام ہے اہل حق کی دلیل قرآن کریم کی وہ آیات ہیں جن میں جنتیوں کا جنت میں اور دوزخیوں کا دوزخ میں ہمیشہ رہنا ذکر ہے خالدین فیہا ابدالاً و ما ہم منها معمرین، قالوا ربنا غلبت علینا شقوتنا و کنا قوماً ضالین ربنا اخرجنا منها فان عدنا لانا ظالمون قال اغسوا لیہا و لا تکلمون وغیرہ، اور احادیث بھی بکثرت ہیں جن میں موت کا ذبح کر دیا جاتا اور ہمیشہ کے لئے ان کا اپنے لٹکالوں میں رہنا ذکر ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو جنت و دوزخ کی فنا کا قائل ہے ائمہ اسلام نے ایسے کو کافر کہا ہے، حضرت خارجہ بن مصعب رحمہ اللہ فرماتے ہیں جمیہ کتاب اللہ کی تین آیات کے انکار کی وجہ سے کافر ہیں اول اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اکلہا دائم و ظلہا جنت کے پھل اور سائے ہمیشہ رہیں گے، اور جمیہ کہتے ہیں کہ ہمیشہ نہ رہیں گے، دوم ان ہذا الرزق لانا مالہ من لفادہ مؤمن کے لئے ہمارے پاس ایسا رزق ہے جو ختم نہ ہو گا اور جمیہ کہتے ہیں وہ رزق ختم ہو جائے گا، سوم ما عندکم ینفد و ما عند اللہ باقی تمہارے پاس موجود سب ختم ہو جائے گا اور جو اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہے گا، (جمیہ کہتے ہیں باقی نہ رہے گا) (حادی الارواح ۲۸۶)۔

فَإِنْ قِيلَ الْأَبْدَانُ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أَجْزَاءٍ مُتَضَادَّةٍ الْكَيْفِيَّةِ مُعْرِضَةٍ لِلِاسْتِحَالَاتِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَى

بہر اگر کہا جائے کہ (یہ) بدن تو ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن کی کیفیتیں ایک دوسرے سے متضاد ہیں اور ایسی تبدیلیوں کی صلاحیت رکھنے والے ہیں

الْإِنْفِكَافِ وَالْإِنْجِلَالِ فَكَيْفَ يُعْقَلُ خُلُودُهَا فِي الْجَنَّةِ؟ قُلْتُ إِنَّهُ تَعَالَى يُعِيدُهَا بِحَيْثُ لَا

جراگت الگ ہو جانے اور کثرت ہو جانے کی طرف لے جاتے ہیں تو ان کا یہ سنوں میں ہمیشہ رہنا کیسے سمجھا جاسکتا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام

يَعْتَوِرُهَا الْإِسْتِحَالَاتُ بَأَنْ يُجْعَلَ أَجْزَاءُهَا مِثْلًا مُتَقَاوِمَةً فِي الْكَيْفِيَّةِ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُوَّةِ لَا

کو دوبارہ ایسے کر دے گا کہ ان کو تہہ بلیاں پیش نہیں ہوں گی اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء مثلاً اس طرح بنادئے جائیں گے کہ کیفیت میں مختلف ہوں گے

يَقْوَى شَيْئًا مِنْهَا عَلَى إِحَالَةِ الْأَخَرِ مُتَعَانِقَةً مُتَلَازِمَةً لَا يَنْفَكُ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ كَمَا

اور طاقت میں برابر ہوں گے ان میں سے کوئی جزء دوسرے کے تبدیل کرنے میں قوی نہیں ہوگا ایک دوسرے سے ملے ہوں گے، چپے ہوئے ہوں

نُشَاهِدُ بَعْضُ الْمَعَادِينَ هَذَا، فَإِنَّ قِيَاسَ ذَلِكَ الْعَالَمِ وَأَحْوَالِهِ عَلَى مَا نَجِدُهُ وَنُشَاهِدُهُ مِنْ

کے بعض بعض سے جدا نہ ہوں گے جیسے بعض معدنیات میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں، یہ بات تو ہوئی، پھر اس جہان اور اس کے حالات کو ان پر قیاس کرنا جو ہم

نَقْصُ الْعَقْلِ وَضَعْفُ الْبَصِيرَةِ

پارہ ہے ہیں اور مشاہدہ کر رہے ہیں عقل کے نقص اور بصیرت کی کمزوری میں سے ہے

تکثیر بیح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے یہ اعتراض چہیہ نے کیا ہے کہ یہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن اجزاء میں ایسی خصوصیات اور صفات ہیں جن کی وجہ سے اجسام اور ان کی قوتیں فانی ہیں تو جنت میں ہمیشہ رہنا کیسے ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے ہیں جواب اول: جنت میں اللہ تعالیٰ ان جسموں کو ایسا بنادیں گے کہ یہ اجزاء ایک دوسرے پر غالب آکر تبدیل نہ ہوں گے بلکہ باہم ملے ہوئے ہوں گے نہ جدا جدا ہوں گے نہ فنا ہوں گے جیسے معدنیات سونا چاندی وغیرہ عرصہ دراز تک مضبوط موجود رہتے ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ آخرت دنیا کی طرح نہیں ہے کہ اس کو دنیا اور اس کے حالات پر قیاس کریں یہ قیاس کرنے والا ناقص العقل ضعیف البصیرت ہے۔

وَاعْلَمَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ مُعْظَمُ اللَّذَاتِ الْحِسِّيَّةِ مَقْصُورًا عَنِ الْمَسَاكِينِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَنَاجِحِ

اور جان لیں کہ جب سب حس لذتوں میں سے بڑھیا لذت بند ہے رہائش گاہوں کھانوں اور پیوؤں میں

عَلَى مَا ذُلُّ عَلَيْهِ الْإِسْتِقْرَاءُ وَكَانَ مَلَاكُ ذَلِكَ كُلِّهِ الْكِبَاثُ وَالذُّوَامُ فَإِنَّ كُلَّ بَعْمٍ جَلِيلَةٍ

جیسا کہ اس پر استقراء (جتجو) دلالت کرتی ہے اور ان سب کا سقوط علیہ بیٹھتی ہے کیوں کہ ہر بڑی نعمت کو جب ختم ہونے کا خوف مل جائے تو نعمت بیٹھی

إِذَا قَارَنَهَا خَوْفُ الزُّوَالِ كَانَتْ مُنْغَصَّةً غَيْرَ صَافِيَةٍ مِنْ شَوَائِبِ الْأَلَمِ بِشَرِّ الْمُؤْمِنِينَ بِهَا وَ

ہوگی رنج کی ملاؤں سے خالی نہ ہوگی (اس لئے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو (جنت کی زندگی کی) بیٹھتی کی خوشخبری دی، اور جو آخرت میں ان کے لئے

مَثَلٌ مَا عَدَّلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ بِأَبْهَى مَا يَسْتَلْذِبُهُ مِنْهَا وَأَزَالَ عَنْهُمْ خَوْفَ الْفَوَاتِ بِوَعْدِ

تیار کیا اس کی منظر کشی کی ایسے خوبصورت منظر کے ساتھ جس کے ذریعے لذت حاصل ہو اور مسلمانوں سے (اس نعمت کے) فوت ہونے کا خوف

الْخُلُودِ لِيَذُلُّ عَلَى كَمَالِهِمْ فِي التَّعْمِ وَالشُّرُورِ

دور کر دیا بیٹھتی کا وعدہ کر کے تاکہ یہ دلالت کرے ان کے کامل عیش اور خوشی پر

تکثیر بیح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام نے یہ بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو جنت اور اس کی نعمتوں کی خوشخبری کے ساتھ بالخصوص ان کے وہاں ہمیشہ رہنے کی خوشخبری کیوں دی؟ تو جیہ کا حاصل یہ ہے کہ جتنی بڑی سے بڑی نعمت کیوں نہ ہو جب اس کے ختم ہونے کا خدشہ یا یقین ہو یہ بات اس کی خوشگوار کو ختم کر دیتی ہے اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ رہنے کی خوشخبری دے کر نا خوشگوار کے اس

باعث کو دور کیا کہ یہ فکر نہ ہوگی کہ شاید جنت اور اس کی نعمتیں ختم ہوں گی، نہیں بلکہ جنتیوں کی زندگی بھی ہمیشہ کی ہے اور جنت میں ملنے والی سب نعمتیں بھی ہمیشہ کی ہے والاخرۃ خیر و ابقى، کبھی فنا ہونے کا غم نہ ختم ہو گیا اس لئے وہاں خوشی اور عیش کامل و مکمل ہوگا

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً، لَمَّا كَانَتْ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ مُتَضَمِّنَةً لِأَنْوَاعِ

چکہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے اس بات سے کہ کوئی سی مثال بیان کریں چاہے بھڑکی ہو، جب گذشتہ آیات کئی قسم کی مثالوں

بَيْنَ التَّمَثِيلِ عَقَبَ ذَلِكَ بَيَانُ حُسْنِهِ وَمَا هُوَ الْحَقُّ لَهُ وَالشَّرْطُ فِيهِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَلَى

کوسمن تھیں، اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا مثال کی اچھائی کو اور جو مثال کا حق ہے اور جو اس کے لئے شرط ہے، اور وہ شرط یہ ہے کہ مثال مثلاً

وَفِي الْمُمَثِّلِ لَهُ مِنَ الْجَهَةِ الَّتِي تَعَلَّقُ بِهِ التَّمَثِيلُ فِي الْعَظِيمِ وَالصَّغِيرِ وَالْخَسِيفِ وَالشَّرِيفِ

کے موافق ہو اس رخ سے جس سے مثال دینا (مثلاً مثلاً) بڑا چھوٹا گھٹیا معزز ہونے میں پورا تعلق رکھے نہ کہ مثال اپنے والے کے مطابق

لِذُنِ الْمُمَثِّلِ فَإِنَّ التَّمَثِيلَ إِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ لِكَشْفِ الْمَعْنَى الْمُمَثِّلِ لَهُ وَرَفْعِ الْحِجَابِ

ہو اس لئے کہ مثال دینے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے معنی مثلاً لا کو کھولنے اور اس سے پردہ ہٹانے اور اس کو مشاہدہ کی ہوئی محسوس

عَنْهُ وَابْتِرَازِهِ فِي صُورَةِ الْمَشَاهِدِ الْمَحْسُوسِ لِيُسَاعِدَ فِيهِ الْوَهْمُ الْعَقْلَ وَيُصَالِحَهُ

کی ہوئی چیز کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے تاکہ اس میں قوت و ہم قوت عقل کی معاون بنے اور عقل سے صلح کر لے

عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمَعْنَى الصَّرْفَ إِنَّمَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ مَعَ مُنَازَعَةٍ مِنَ الْوَهْمِ لِأَنَّ مِنْ طَبْعِهِ

کیوں کہ معنی محض کو عقل معلوم کر لیتی ہے مگر ساتھ قوت و ہم کی طرف سے جھگڑا ہوتا ہے کیوں کہ وہم کی طبیعت میں سے ہے محسوس کی

مِثْلَ الْحَسِّ وَحُبِّ الْمُحَاكَاةِ

طرف میلان اور تشبیہ کی محبت

تفسیر یہ: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آیت ان اللہ لا يستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضاً کا مابقی سے ربط بیان

فرمایا، خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں مظلہم کمثل الذی استوفى لندارا، او کصب من السماء میں منافقین کی دو قسموں کی مثالیں

تشبیہ کی صورت میں بیان ہوئیں، تو اس آیت سے اللہ تعالیٰ نے تشبیہ سے متعلق بیان فرمایا کہ تمثیل و تشبیہ بڑی چیز نہیں اچھی چیز ہے

ساتھ تشبیہ و مثال کا حق اور اس کی شرط بیان فرمائی، اور غرض بیان فرمائی، کہ شرط یہ ہے کہ مثال مثلاً لا کے مطابق ہو کہ گھٹیا چیز کو

گھٹیا سے عمدہ کو عمدہ سے چھوٹی چیز کو چھوٹی چیز سے بڑی کو بڑی چیز سے تشبیہ دی جائے، اس کا لحاظ ضروری نہیں کہ تشبیہ مثال دینے

والے کی شان کے مطابق ہو اس لئے کافر و مشرک جو اعتراض کرتے تھے کہ قرآن میں جنوں کو کار ساز بنانے کو ککڑی کے اپنے گھر پر

بھروسہ سے تشبیہ دی گئی مثلاً الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیوتا، اور جنوں کا کہیں کو بنانے

سے عاجز ہونا ذکر ہو ان الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا لک، یہ اللہ کا کلام نہیں ہو سکتا کیوں کہ کہیں

بھڑکیا چیز ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں کیسے بیان کر سکتے ہیں؟ اس آیت سے اس کا جواب ہو گیا کہ یہ نہ دیکھو کہ مثال دینے

والے اور مثال میں مطابقت ہے یا نہ؟ یہ دیکھو کہ مثل (شبیہ) و مثل لہ (شبیہ) میں مطابقت ہے یا نہ؟ اور تشبیہ و تمثیل کی غرض یہ ہے کہ غیر محسوس معقول چیز کو قوت واہمہ کے سامنے محسوس بنا کر دکھانا تاکہ جو امر معقول ہے (مثل میں آیا ہوا) اور قوت واہمہ اس کو قبول نہیں کر رہی اب تشبیہ کے ذریعے اس کو محسوس بنا کر سامنے لانے سے قوت واہمہ بھی عقل کی تائید کرے۔

وَلِذَلِكَ شَاعَتْ الْأَمْثَالُ فِي الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ وَقَشَتْ فِي عِبَارَاتِ الْبُلْغَاءِ وَإِشَارَاتِ

اور اسی لئے بکثرت مثالیں عام ہوئیں اللہ تعالیٰ کی کتابوں میں اور کھرس بلغاء کی عبارات میں اور داناؤں کے اشارات میں

الْحُكَمَاءِ فَيُمَثِّلُ الْحَقِيرُ بِالْحَقِيرِ كَمَا يُمَثِّلُ الْعَظِيمُ بِالْعَظِيمِ وَإِنْ كَانَ الْمُمَثِّلُ أَعْظَمَ مِنْ

توتشیہ دی جاتی ہے کمیا چیز کو کمیا چیز کے ساتھ جیسے عظیم کو عظیم کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اگرچہ مثال دینے والا ہر عظیم سے اعظم ہو جیسے انجیل

كُلِّ عَظِيمٍ كَمَا مَثَّلَ فِي الْإِنْجِيلِ غُلَّ الصُّدْرِ بِالنَّخَالَةِ وَالْقُلُوبُ الْقَاسِيَةُ بِالْحَصَاةِ وَ

میں تشبیہ دی گئی سینہ کے کینے کو بھوسہ کے ساتھ اور سخت دلوں کو ننگریوں کے ساتھ اور

مَخَاطَبَةُ السُّفَهَاءِ بِإِثَارَةِ الزَّائِرِ وَجَاءَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ أَسْمَعُ مِنْ قُرَادٍ وَأَطِيشُ مِنْ قُرَاشَةٍ

بے دقوں کے ساتھ گفتگو کو بھڑوں کو بھڑکانے کے ساتھ اور کلام عرب میں آیا ہے اسمع من قُرَاد اور اطیش من قُرَاشَةٍ

وَأَعَزُّ مِنْ مَخِّ الْبَعُوضِ

اور اعز من مخ البعوض۔

تشریح: یعنی مثال اور تشبیہ سے مقصود غیر محسوس کو محسوس کی صورت میں ظاہر کرنا ہوتا ہے اسی غرض کے لئے گذشتہ آسانی کتابوں میں اور کلام عرب میں مثالیں اور تشبیہیں بکثرت دی گئی ہیں جیسا کہ مصنف علیحدہ جگہ نے مثالیں ذکر کی ہیں۔

فائدہ: کینہ کی تشبیہ بھوسے کا مطلب ہے کہ جیسے گندم میں سے بھوسہ آٹا سے الگ ہو کر رہ جاتا ہے کینہ دل میں الگ رہ جاتا ہے اور سخت دلوں کی مثال ننگریوں سے مراد یہ کہ جیسے ننگریوں پر نہ آگ اثر کرتی ہے نہ پانی وغیرہ ایسے سخت دل پر کچھ اثر نہیں کرتا۔

لَا مَا قَالَتِ الْجَهْلَةُ مِنَ الْكُفَّارِ لَمَّا مَثَّلَ اللَّهُ تَعَالَى حَالَ الْمُنَافِقِينَ بِحَالِ الْمُسْتَوْقِدِينَ

نہ کہ وہ بات ہے جو جاہل کفار نے کہی جب اللہ تعالیٰ نے مثال دی منافقین کے حال کی آگ روشن کرنے والوں اور بادش والوں کے حال کے ساتھ

وَأَصْحَابِ الصُّيْبِ وَعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ فِي الْوَهْنِ وَالضُّعْفِ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ وَجَعَلَهَا

اور بتوں کی عبادت کی کمزوری و ضعف میں کمزوری کے گم کے ساتھ اور

أَقْلَ مِنَ الدُّبَابِ وَأَخْسَ قَدْرًا مِنْهُ اللَّهُ أَعْلَى وَأَجَلُ مِنْ أَنْ يَضْرِبَ الْأَمْثَالُ وَيَذْكُرُ

ان بتوں کو کم سے کم درجہ و حقیر ٹھہرایا (انہوں نے کہا) اللہ تعالیٰ اس سے بلند و برتر ہے کہ مثالیں بیان کرے

الدُّبَابِ وَالْعَنْكَبُوتِ وَأَيُّضًا مَا أَرَشَدَهُمْ إِلَى مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُتَحَدِّ بِهٖ وَحْيٍ مُنْزَلٌ

اور کم سے کم اور کمزوری کا ذکر کرے ایسے ہی جب اللہ تعالیٰ نے ان کی رہنمائی کی اس چیز کی طرف جو دلالت کرے کہ تمہاری یہ نازل کردہ وحی ہے

وَرْتَبَ عَلَيْهِ وَعَيْدَ مَنْ كَفَرِيهِ وَوَعَدَمَنْ آمَنَ بِهِ بَعْدَ ظُهُورِ أَمْرِهِ شَرَعَ فِي جَوَابِ

اور اس پر انکار کرنے والے کی وعید اور ایمان لانے والے کے لیے وعدہ کو مرتب کیا اس کا معاملہ واضح ہو چکنے کے بعد تو اللہ تعالیٰ اس طعن کے

مَاطَعُنُوَاهِ فِيهِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَمَى لَا يَتْرُكُ ضَرْبَ الْمِثْلِ بِالْبُعُوضَةِ تَرُكُ مَنْ

جواب میں شروع ہوئے جو انہوں نے قرآن مجید میں کیا تو فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ اس سے نہیں شرماتے یعنی پھر کے ساتھ مثال دینا نہیں چھوڑتے

يُسْتَحْيِي أَنْ يُمَثَّلَ بِهَا لِحَقَارَتِهَا وَ الْحَيَاءُ انْقِبَاضُ النَّفْسِ عَنِ الْقَبِيحِ مَخَافَةُ الدَّمِّ وَهُوَ

اس نفس کے چھوڑنے کی طرح جو پھر سے مثال دینے سے شرمائے اس کی حقارت کی وجہ سے اور حیاء نفس کا مذمت کے خطرے سے برے کام سے منقبض

الْوَسْطُ بَيْنَ الْوَقَاحَةِ الَّتِي هِيَ الْجُرْأَةُ عَلَى الْقَبَاحِ وَ عَدَمُ الْمُبَالَاهِ بِهَا وَالْخَجَلُ الَّذِي هُوَ

ہوتا ہے اور حیاء (دو چیزوں) کے درمیان میں ہے وقاحت (اور خجل کے وقاحت) برائیوں پر جرأت کرنا اور ان میں پروا نہ کرنا ہے، اور خجل نفس کا نفل سے

الْإِحْصَارُ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ مُطْلَقًا وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْحَيَاةِ لِأَنَّهُ انْكِسَارٌ يَعْتَرِي الْقُوَّةَ الْحَيَوَانِيَّةَ

مطلقاً روکنا ہے (چاہے جائز کام بھی ہو) اور حیاء حیات سے شتق ہے کیوں کہ حیاء ایسی عاجزی ہے جو قوت حیوانی کو لاحق ہوتی اور اس کو کاموں سے روک

فَيُرَدُّهَا عَنْ أَعْمَالِهَا فَيَقِيلُ حَيُّ الرَّجُلُ كَمَا قِيلَ نَيْسَى وَحَشَى إِذَا اغْتَلَتْ نَسَاءُ وَحَشَاءُ

لتی ہے تو کہا جاتا ہے حئی الرجل جیسا کہ کہا جاتا ہے نسی الرجل جب اس کی نساء رگ پیار ہو، اور حشی الرجل جب اس کی حشائیں پیاری ہو

تَشْرِيحُ: وَ الْحَيَاءُ: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حیاء کا لغوی اصطلاحی مفہوم بیان کیا ہے، لغوی اعتبار سے حیاء حیات سے

ہے، حیاء کا معنی شرم کی کیفیت کا لاحق ہونا ہے، مشتق و مشتق منہ میں مناسبت یہ ہے کہ حیاء ایسا عارض ہے جو قوت حیوانی کو لاحق

ہوتا ہے اور اس کو افعال سے روک دیتا ہے، حیاء کی نظیر کے طور پر مصنف رحمہ اللہ فرمایا کہ حئی الرجل بمعنی قوت حیوانی میں شرم کا

عارض لاحق ہونا ہے، جیسے نسی الرجل کا معنی نساء رگ میں پیاری ہونا، اور حشی الرجل کا معنی حشائیں میں پیاری لاحق ہونا ہے،

اصطلاحاً وقاحت اور خجل کے درمیان کیفیت حیاء ہے، وقاحت بے پروا ہو کر برائیوں پر جرأت کرنے کا نام ہے، خجل حیاء جیسی کیفیت

کے آگے مبالغے کا نام ہے کہ نفس کسی بھی کام پر آمادہ نہ ہو چاہے جائز بھی ہو، وقاحت اور خجل دونوں بری صفات ہیں ان دونوں کے

درمیان کی کیفیت حیاء ہے کہ مذمت کے ڈر سے برے کام سے اپنے کو روکنا اور جائز کام بے عجبک کرنا۔

وَ إِذَا وُصِفَ بِهِ الْبَارِئُ تَعَالَى كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ إِنَّ اللَّهَ يَسْتَحْيِي مِنْ ذِي الشَّيْبَةِ

اور جب حیاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف بنایا جائے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے ”بیشک اللہ تعالیٰ حیاء کرتا ہے سفید بالوں والے مسلمان سے کہ اس کو مذہب

الْمُسْلِمِ أَنْ يُعَذِّبَهُ، إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدُ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا

دے“ اور ”بیشک اللہ تعالیٰ حیاء کرنے والا کریم ہے حیاء کرتا ہے جب بندہ اس کے سامنے دونوں ہاتھ اٹھائے اس سے کہ ہاتھوں کو خالی لوٹائے یہاں تک

حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا فَالْمُرَادُ بِهِ التَّرُّكُ لِلْإِنْقِبَاضِ كَمَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ

کہ ان میں خیر ڈال دے“ تو مراد حیاء سے ترک ہے جو منقبض ہونے کا لازم ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور غضب سے مراد بھلائی پہنچانا ہے

غَضَبِهِ إِصَابَةُ الْمَعْرُوفِ وَالْمَكْرُوهِ الْإِلَازِمِينَ لِمَعْنِيَهُمَا وَنَظِيرُهُ قَوْلُ مَنْ يُصِفُ إِبِلًا

اورنا گوار حال کا پہچانا ہے جو رحمت اور غضب کے معنی کے لازم ہیں، اس کی نظیر شاعر کا قول ہے جو اونٹوں کی تعریف کرتا ہے

كَوَعْنُ بِسَبَبٍ فِي إِنْاءٍ مِنَ الْوَرْدِ

إِذَا مَا اسْتَحْيَيْنَ الْمَاءَ يُعْرِضُ نَفْسَهُ

تو اونٹ منہ لگا کر پیتے گلابی برتن سے

جب اونٹ پانی (رد کرتا) ترک کرتے پانی اپنے آپ کو پیش کرتا

تفسیر بیضاوی: اور پر حیاہ کی بیان کی ہوئی وضاحت سے اشکال پیدا ہوا کہ جب حیاہ نفس کا انقباض ہے تو وہ تو کسی موثر سے متاثر ہونے کو لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نفس اور انقباض اور موثر سے متاثر ہونے سے پاک ہے، تو حدیثوں میں جو اللہ تعالیٰ کا حیاہ کرنا ذکر ہے تو اللہ تعالیٰ کے حیاہ کرنے سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ حیاہ سے مراد حیاہ کا لازم ہے یعنی کام کا ترک (کہ آدمی کو جس کام کے کرنے سے حیاہ آتی ہے وہ کام چھوڑ دیتا ہے، تو حیاہ کا لازم ترک ہے اللہ کے حیاہ سے مراد یہی ترک فعل ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا رحم کرنا اور غصہ ہونا قرآن و سنت میں ذکر ہے، اور اس سے مراد ان کا لازم ہے، رحم کا لازم جس پر رحم آیا اس کو بھلائی پہنچانا ہے اور غصہ کا لازم جس پر غصہ آئے اس کو ناگوار حالت پہنچانا ہے رحم و غضب سے یہی لازم مراد ہیں، ایسے حیاہ سے لازم مراد ہے، مصنف رحمہ اللہ نے حیاہ سے اس کا لازم ترک فعل مراد لینے پر بطور دلیل شاعر کا شعر پیش کیا جس میں اونٹوں کے حیاہ کرنے کا ذکر ہے جس سے مراد اونٹوں کا پانی ترک کرنا ہے۔

وَأِنَّمَا عَدَلَ بِهِ عَنِ التَّرْكِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّمْثِيلِ وَالْمُبَالَغَةِ وَيَحْتَمِلُ الْآيَةُ خَاصَّةً أَنْ يَكُونَ

اور اللہ تعالیٰ نے حیاہ ذکر کر کے ترک سے عدل کیا تو اس لئے کہ اس میں تشبیہ اور مبالغہ ہے، اور بالخصوص یہ آیت احوال رکھتی ہے کہ اس

مَجِيئُهُ عَلَى الْمُقَابَلَةِ لِمَا وَقَعَ فِي كَلَامِ الْكُفْرَةِ

کا آنا بطور اس کے مقابلہ کے جو کافروں کی کلام میں آیا ہے

تفسیر بیضاوی: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ کے حیاہ کرنے سے مراد ترک فعل ہے تو اللہ تعالیٰ کلام میں حیاہ کے بجائے ترک ہی ذکر فرمادیتے، ترک کی جگہ حیاہ استعمال کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو وجوہیں دی ہیں، اول یہ کہ ترک کے بجائے حیاہ ذکر کرنے میں تشبیہ اور مبالغہ ہے جو ترک میں نہیں ہے، تشبیہ اس طرح کہ حیاہ بول کر حیاہ کرتے ہوئے ایسی مثال چھوڑنے والے آدمی سے تشبیہ دے کر ترک مراد لیا گیا، اور چوں کہ اس تشبیہ میں حیاہ ترک سے کنایہ ہے کہ حیاہ بول کر حیاہ کا لازم مراد ہے اور مظلوم بول کر لازم مراد لینا مجاز اور کنایہ ہے، اور چوں کہ کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے ترک کے بجائے حیاہ ذکر کرنے میں مبالغہ ہے۔

دوم: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری توجیہ یہ کی کہ خاص اس آیت میں حیاہ اس لئے ذکر ہوا کہ کافروں نے اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ حیاہ استعمال کیا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی کلام کے مقابلہ میں لایستحییٰ میں حیاہ ذکر کیا ہے، (تفسیر کبیر) یاد رہے کہ یہ توجیہ ضعیف ہے کیوں کہ کافروں کا اما يستعحي رب محمد ان يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت کہنا سند سے ثابت نہیں ہے

زَ ضَرْبُ الْمِثْلِ اِعْتِمَالُهُ مِنْ ضَرْبِ الْخَاتَمِ وَاصْلُهُ وَقَعَ شَيْءٌ عَلَى آخِرِ وَأَنْ بَصَلَتْهَا مَخْفُوضٌ

اور ضرب المثل مثال کو درست گھڑنا (مثل لڑ کے مطابق بنانا) ہے یہ ضرب الخاتم سے ہے، اور ضرب کا اصل معنی ایک شے کا دوسری شے پر واقع ہونا ہے

الْمَحَلِّ عِنْدَ الْخَلِيلِ بِاضْمَارٍ مِنْ، مَنْصُوبٌ بِإِفْضَاءِ الْفِعْلِ إِلَيْهِ بَعْدَ حَذْفِهَا عِنْدَ سِبْوَیْہِ،

اور اُن اپنے محلہ سمیت خلیل کے نزدیک محلا مجرور ہے کہ میں مشترک ہے، اور سبویہ کے نزدیک میں کے حذف کے بعد فعل کے اس تک پہنچانے کی وجہ سے منصوب ہے

کِشْرَیْحٍ: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اُن یضرب مثلاً کی لغوی وضاحت کی ہے جو واضح ہے، آخر میں اُن یضرب کا

اعراب بیان فرمایا کہ اس کا اعراب لفظی تو نہیں ہے۔

اعراب محلی ہے اس کے بارے میں امام ظلیل اور سبویہ کا اختلاف ہے، ظلیل کے نزدیک یہ محلا مجرور ہے کہ میں جو مشترک ہے وہ

کا ملحوظ ہو کر عمل کر رہا ہے ای لا ینسحبی من ان یضرب، سبویہ کے نزدیک میں مقدر ہو کر لا ینسحبی براہ راست حال

بن کر نصب دے رہا ہے تو ان یضرب محل نصب میں ہو کر لا ینسحبی کا مفعول ہے، سبویہ کے محل کو ترجیح دی گئی کیوں کہ حرف

جار مجزوف ہو کر عمل کرنے سے ضعیف ہے۔

وَمَا اِبْهَامِیۃٌ تَزِیْدُ لِلنَّکْرَةِ اِبْهَامًا وَشَیْءًا وَتَسُدُّ عَنْهَا طُرُقَ التَّقْیِیْدِ کَقَوْلِكَ اَعْطِنِیْ کِتَابًا مَا

اور ما اہامیہ ہے جو کمرہ میں اہمام اور عموم کو بڑھاتی ہے، اور اس سے تنقید (تخصیص) کے راستے بند کرتی ہے، جیسے تیرا قول اعطنی کتابا مجھے کوئی سی

اِیْ اِیْ کِتَابٍ کَانَ اَوْ مَزِیْدَةٌ لِّلْاِکْیِدِ کَالْتِیْ فِیْ قَوْلِهِ تَعَالٰی فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ، وَلَا تَعْنِیْ

کتاب دے یعنی جوئی کتاب بھی ہو، یا نمازائدہ ہے تاکید کے لئے ہے جیسے وہ نمازائدہ کے فرمان فبما رحمة من الله میں ہے، اور زائدہ سے ہماری

بِالْمَزِیْدِ اللَّغْوِ الضَّائِعِ لِانَّ الْقُرْآنَ کُلُّهُ هُدًی وَبَیَّانٌ بَلْ مَا لَمْ یُوضَعْ لِمَعْنٰی یُرَادُ مِنْهُ وَاِنَّمَا

مراد لغویا رہنمائی ہے کیوں کہ سارا قرآن ہدایت اور بیان ہے، بلکہ زائدہ سے مراد وہ ہے جو کسی معنی مقصودی کے لئے وضع نہ ہو بلکہ اس لئے وضع ہو کہ

وُضِعَتْ لِاَنَّ یُذْکَرُ مَعَ غَیْرِہِ فِیْفِیْدُہُ وَفَاقَہُ وَقُوَّہُ وَهُوَ یَاذَہُ فِی الْہُدٰی غَیْرُ قَادِحٍ فِیْہِ

ذہرنے کے ساتھ ذکر ہو کر اس کی مضبوطی اور طاقت کا قائلہ دے اور یہ بات تو ہدایت میں زیادتی کا باعث ہے اس میں عیب لگانے والی نہیں ہے،

کِشْرَیْحٍ: اس عبارت میں مثلاً میں مذکور ما کے بارے میں ذکر ہوا کہ دو احتمال ہیں، اول: ما اہامیہ ہے جو کمرہ کے اہمام

اور عموم کو بڑھاتی ہے جس سے خصوص کے راستے بند ہو جاتے ہیں، دوم: نمازائدہ ہے جیسے فبما رحمة من الله میں نمازائدہ ہے

سوال: ہوا کہ زائدہ تو لغو اور فضول ہوتا ہے تو قرآن مجید میں لغو اور فضول کلمے ہوئے، تو اس سے قرآن مجید میں عیب آتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ زائدہ سے فضول و لغو مراد نہیں، بلکہ وہ جو دوسرے کلمے کے ساتھ ذکر ہو کر ای کلمے کے مضمون میں طاقت پیدا

کر دے یا مضمون ظاہر نہ کرے اور یہ تو عیب کی چیز نہیں ہے۔

وَبَعْوَضَہُ عَطْفٌ بَّیَّانٌ لِّمَثَلًا اَوْ مَفْعُولٌ لِّیَضْرِبَ وَمَثَلًا حَالٌ تُقَدِّمَتْ عَلَیْہِ لِاَنَّهَا نَکْرَہٌ اَوْ

هُمَا مَفْعُولَاهُ لِتَضْمِينِهِ مَعْنَى الْجَعْلِ

بعوضہ اور مثلاً دونوں مفعول ہیں کیوں کہ بضر ب جمل کے معنی کو متضمن ہے۔

تشریح: باقی بات واضح ہے، اگر مثلاً حال ہو اور بعوضہ ذوالحال ہو تو چوں کہ ذوالحال جب نکرہ ہو تو حال کو مقدم کر دیا جاتا ہے جس سے کچھ تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اس لئے مثلاً کو مقدم کیا گیا، اور مثلاً اور بعوضہ دونوں بضر ب کا مفعول ہوں تو بضر ب میں بجعل کا معنی ہے تو متضمن بجعل کی وجہ سے بضر ب کا مفعول بن سکیں گے، پہلا ترکیبی احتمال رائج ہے، دوسرا اور تیسرا احتمال ضعیف قرار دیا گیا دوسرا اس لئے کہ معنی ہوگا کہ بعوضہ جو کہ اللہ تعالیٰ کے مثال بنانے سے بھی پہلے مثال ہے اللہ اس کو مثال بنانے سے نہیں شرماتے، تیسرا احتمال اس لئے ضعیف ہے کہ جعل (متضمن) کے دونوں مفعول نکرہ بنیں گے اور یہ درست نہیں ہے۔

وَقُرْءَتْ بِالرُّفْعِ عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُّبْتَدِئٌ

اور بعوضہ مرفوع بھی پڑھا گیا اس بناء پر کہ یہ مبتداء (مذرف ہون) کی خبر ہو

تشریح: اس قرأت کے مطابق گذشتہ ما موصولہ ہو تو تقدیر عبارت الذی ہُوَ بعوضہ ہوگی، ما موصوفہ ہو تو شبہا ہُوَ بعوضہ ہوگی، پھر موصول صلہ یا موصوف مفتل کر مثلاً سے بدل ہوگا اور ما استفہامیہ ہو تو ما بمعنی ای شئیء مبتداء اور بعوضہ خبر ہوگی۔

وَعَلَى هَذَا يَحْتَمِلُ مَا وَجَّوْهَا أُخْرَى أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعٌ خُذِفَ صَدْرُ صِلَتِهَا كَمَا خُذِفَ فِي

اور اس قرأت کے مطابق ما دوسری وجہات کا احتمال رکھے گا، یہ کہ ما موصولہ ہو جس کا صدر صلہ حذف کیا گیا ہو جیسے

قَوْلِهِ تَعَالَى تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ، وَمَوْضُوعٌ بِصِفَةِ كَذَلِكَ وَمَحَلُّهَا النَّصْبُ بِالْبَدَلِيَّةِ

اللہ تعالیٰ کے فرمان تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ میں حذف کیا گیا، اور یہ کہ ما موصوفہ ہو جس کی صفت اس طرح کی ہو (کہ صدر صفت حذف کیا گیا ہو)

عَلَى الْوَجْهَيْنِ، وَاسْتِفْهَامِيَّةٌ هِيَ الْمُبْتَدَاءُ كَأَنَّهُ لَمَّا رُدُّوا اسْتَبْعَادَهُمْ ضَرْبُ اللَّهِ الْأَمْثَالِ قَالَ

اور ما کمال نصب ہوگا دونوں صورتوں میں بدل ہونے کی بناء پر، اور یہ کہ استفہامیہ ہو تو یہی مبتداء ہوگی گویا کہ جب کافروں کے اللہ کے مثالیں

بَعْدَهُ مَا لِبَعْوَضَةٍ لَمَّا فَوْقَهَا حَتَّى لَا يَضْرِبَ بِهِ الْمَثَلُ بَلْ لَهُ أَنْ يُمَثَّلَ بِمَا هُوَ أَحَقُّرٌ مِنْ ذَلِكَ

بیان کرنے کے بعد بچنے کا رو کیا تو فرمایا کیا ہے پھر اور اس سے بھی اوپر (گھٹیا) درجہ کی چیز کہ اللہ تعالیٰ اس کی مثال نہ بیان کرے بلکہ اس کے لئے

وَنَظِيرُهُ فَلَا يُبَالِي بِمَا يَهَبُ مَا دِينَارٌ وَ دِينَارَانِ

جائز ہے کہ اس سے بھی گھٹیا چیز سے مثال دے، اس کی نظیر یہ قول ہے فلاں نہیں پروا کرتا جو پہرہ کرے کیا دینار اور دو دینار

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، اسی کے مطابق اوپر تقدیر عبارت بتادی گئی۔

وَالْبُعُوضُ فَعُولٌ مِنَ الْبَعْضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَالْبَضْعِ وَالْعَضْبُ غَلَبَ هَذَا النُّوعُ كَالْخُمُوشِ

اور بعوض بروزن فاعول ہے بعض سے جس کا معنی کاٹنا جیسے بضع اور عضب ہے، بعوض پھر جیسی نوع پر غالب الاستعمال ہو گیا جیسے خموش

تشریح: یعنی بعوض اور خموش لغوی اعتبار سے ہر کاٹنے والی چیز کے لئے استعمال ہو سکتا ہے لیکن ان کا غالب استعمال پھر میں

ہو گیا، باتی واضح ہے۔

فَمَا فَوْقَهَا عُطِفَ عَلَى بَعُوضَةٍ أَوْ مَائِنٌ جُعِلَ إِسْمَاؤُ مَعْنَاهُ مَا زَادَ عَلَيْهَا فِي الْجُثَّةِ كَالذُّبَابِ

لَمَّا فَوْقَهَا بَعُوضَةٌ پر عطف ہے، یا بنا پر اگر مائین کو اسم بنایا جائے، اور مافوقہا کا معنی ہوگا جو جسم میں چمھر سے بڑھیا ہو جیسے مکھی اور مکڑی

وَالْعَنَكَبُوتِ كَأَنَّهُ قَصْدِيهِ رَدًّا مَا اسْتَكْرَرُوهُ، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَسْتَحْبِي ضَرْبَ الْمِثْلِ

گویا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اُس کا رد کیا جو انہوں نے برا سمجھا، مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شرم نہیں کرتا چمھر کے ساتھ مثال بیان کرنے سے

بِالْبَعُوضَةِ فَضْلًا عَمَّا هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ أَوْ فِي الْمَعْنَى الَّذِي جُعِلَتْ فِيهِ مَثَلًا

چہ جائے کہ اس سے جو چمھر سے بڑی ہو یا اس معنی میں بڑھیا ہونا مقصود ہے جس میں مثال بیان کی گئی یعنی چھوٹا اور حقیر ہونے میں

وَهُوَ الصِّغَرُ وَالْحَقَارَةُ كَجَنَاحِهَا فَإِنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ضَرْبُهُ مَثَلًا لِلدُّنْيَا

جیسے چمھر کا پر کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو دنیا کی مثال بنایا۔

تشریح: فَمَا فَوْقَهَا کا فاء عطف کا ہے تو یہ معطوف ہے، معطوف علیہ کیا ہے؟ بعوضۃ بھی بن سکتا ہے اور اگر مائین (موصول

یا موصوف) ہو تو وہ بھی بن سکتا ہے، اور فوقیت سے جسم کے اعتبار سے فوقیت بھی مراد ہو سکتی ہے جیسے مکھی اور مکڑی میں ہے،

اور حقیر و صغیر ہونے کے اعتبار سے بھی مراد ہو سکتی ہے، جیسے چمھر کا پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر دنیا کی قدر اللہ تعالیٰ کے نزدیک

چمھر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو اللہ تعالیٰ کافر کو ایک گھونٹ پانی کا نہ دیتے۔

وَنُظِيرُهُ فِي الْإِحْتِمَالَيْنِ مَا رَوَى أَنَّ رَجُلًا بِمَنْى خَرَّ عَلَى طَنْبٍ فُسْطَاطٍ فَقَالَتْ عَائِشَةُ

اور اس کی نظیر دونوں احتمالوں میں وہ روایت ہے جو منقول ہے کہ ایک آدمی منیٰ میں خیمہ کی رسی پر گر پڑا تو حضرت عائشہ رضی اللہ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا

فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا فرمایا جس مسلمان کو بھی کانٹا یا اس سے بڑھیا چیز چب جائے اس کی بجہ سے اس کے لئے

الْأُكْبَبُ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ وَمَحِيَتْ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ، فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ مَا يَجَاوِزُ الشَّوْكََةَ فِي الْأَلَمِ

ایک درجہ لکھا جاتا ہے اور اس سے ایک گناہ مٹا جاتا ہے، کہ احتمال رکھتا ہے اس کا بھی جو درد میں کانٹے سے بھی بڑھیا ہو جیسے گر پڑنا،

كَالْخُرُورِ أَوْ مَا زَادَ عَلَيْهَا فِي الْقِلَّةِ كَنَخْبَةِ النَّمْلَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا أَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِنْ

یادہ بھی جو قلت میں اس سے بڑھیا ہو جیسے چیونٹی کا کانٹا، کیوں کہ رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے جو بھی ناگوار بات مسلمان کو پہنچے

مَكْرُوهٌ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لِخَطَايَاهُ حَتَّى نَخْبَةِ النَّمْلَةِ

وہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہے یہاں تک کہ چیونٹی کا کانٹا بھی

تشریح: مطلب واضح ہے، حضرت ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کی حدیث مسلم (۲۵۷۲) شعب الایمان (۹۳۶۹) مسند اسحاق بن راہویہ

(۸۷۷/۳، ۱۵۲۸) وغیرہ میں ہے، اور دوسری حدیث امام بیضاوی رحمہ اللہ نے کشاف سے لی ہے اور اس کے متعلق امام طبری، زیلعی،

ولی عراقی امام سیوطی اور ابن حجر عسقلانی وغیرہم رحمہم فرماتے ہیں کہ میں نہیں مانتا (الفتح السماوی بتخریج احادیث الفاضی بیضاوی، نواهد الابرار، مرقبات)

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، أَمَّا حَرْفٌ يُفَصِّلُ مَا أَجْمَلَ وَيُوكِّدُ مَا بِهِ

پس لیکن وہ لوگ جو ایمان لائے وہ یقین کرتے ہیں کہ یہ حق ہے ان کے رب کی طرف سے [امّا حرف ہے جو جمل کی تفصیل کرتا ہے اور جس کے شروع میں

صَدَرَ وَ يَتَضَمَّنُ مَعْنَى الشَّرْطِ وَلِذَا لِكَ يُجَابُ بِالْقَاءِ، قَالَ سَيَبُوءُهُ أَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ مَعْنَاهُ

آئے اس کی تاکید کرتا ہے اور معنی شرط کو مضمّن ہوتا ہے اسی لئے اس کا جواب قاء سے لایا جاتا ہے، سیبویہ کہتے ہیں کہ اما زید لذاہب کا معنی ہے مہما

مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَرَزَيْدٌ ذَاهِبٌ أَيْ هُوَ ذَاهِبٌ لَامَحَالَةٍ وَأَنَّهُ مِنْهُ عَزِيمَةٌ وَكَانَ الْأَصْلُ

یکن من شیء فزید ذاہب یعنی زید ہر حال میں جانے والا ہے اور یہ اس کا پختہ ارادہ ہے اور اصل یہ تھی

دُخُولُ الْقَاءِ عَلَى الْجُمْلَةِ لِأَنَّهَا الْجَزَاءُ لَكِنْ كَرِهُوا الْإِيْلَاءَ هَا حَرْفُ الشَّرْطِ فَأَدْخَلُوهَا

کہ قاء جملہ پر داخل ہوتی اس لئے کہ وہ جزاء ہے لیکن اس کا حرف شرط کے ساتھ ملا ہوا ہونا ناپسند کیا تو قاء خبر پر داخل

عَلَى الْخَبَرِ وَ غَوَّضُوا الْمُتَعَدَّاءَ عَنِ الشَّرْطِ لَفْظًا

کردی اور متعداؤں کو شرط کا ماضی لفظی بنا دیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے امّا جو امّا لدین کے شروع میں ہے اس کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، خلاصہ یہ کہ امّا

حرف ہے (اسم نہیں) جو جمل کی تفصیل اور اپنے مدخول کی تاکید کرتا ہے، اور باوجود حرف ہونے کے معنی شرط کو مضمّن ہوتا ہے اس

لئے اس کے جواب میں قاء جزائیہ آتی ہے، جس کی دلیل سیبویہ کا قول ہے کہ انہوں نے اما زید لذاہب کا معنی مہما لیکن من شیء

فزید ذاہب کیا اما کا معنی مہما سے کیا اور مہما اسم شرط ہے معلوم ہوا کہ اما معنی شرط کو مضمّن ہے، اور جیسے مہما یقین کا قانکہ

دیتا ہے اما یقین کا قانکہ دیتا ہے جس سے تاکید کا قانکہ ثابت ہوتا ہے، اور مہما لیکن من شیء فزید ذاہب میں قاء جملہ پر داخل

ہے جس سے معلوم ہوا کہ قاء میں اصل جملہ پر مدخول ہے مگر امّا کی صورت میں اگر قاء جملہ پر داخل کرتے تو قاء اور اما شرطیہ دونوں اکٹھے

اور متصل آتے اور ایسا ناپسندیدہ ہے، اس لئے نحوی قاء درمیان جملہ میں اور اما شروع میں لے آئے تاکہ یہ مکروہ لازم نہ آئے۔

وَفِي تَصْدِيرِ الْجُمْلَتَيْنِ بِهِ إِحْمَادٌ لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ وَاعْتِدَاءٌ بِعِلْمِهِمْ وَذَمٌّ بَلِيغٌ لِلْكَافِرِينَ

اور دونوں جملوں کے آتمائے شروع کرنے میں مسلمانوں کے حال کی تعریف کرنا اور ان کے یقین کا لائق اعتبار بنانا ہے، اور کافروں

عَلَى قَوْلِهِمْ، وَالضَّمِيرُ فِي أَنَّهُ لِلْمَثَلِ أَوْلَانُ يُضْرَبُ، وَالْحَقُّ الثَّابِتُ الَّذِي لَا يَسُوعُ

کی ان کے قول پر ذمت کرنا ہے، اور اُنہ کی ضمیر مثلاً یا ان یضرب کے لئے ہے، اور حق وہ ثابت بات ہے جس کے انکار

إِنْكَارُهُ يُعْمُ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ وَالْأَفْعَالُ الصَّائِبَةُ وَالْأَقْوَالُ الصَّادِقَةُ مِنْ قَوْلِهِمْ حَقُّ الْأَمْرِ

کی گنجائش نہ ہو جو عام ہے ثابت ذوات کو اور درست افعال کو اور سچے اقوال کو، یہ حق الامر سے ہے جب امر ثابت ہو،

إِذَا ثَبَتَ وَمِنْهُ ثَوْبٌ مُّحَقَّقٌ مُّحَكَّمُ النَّسْجِ

اسی سے ہے ثوب محقق مضبوط بناوٹ والا کپڑا

تشریح: یعنی چونکہ اُما تاکید کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اُما کے ساتھ کافروں کے قول کو ذکر کر کے ان کے جہل کی مذمت اور مسلمانوں کے یقین کی تعریف کرنا مقصود ہے، باقی بات واضح ہے۔ اُنہ کی ضمیر کا مرجع بیان کیا اور الحق کا مفہوم بیان کیا۔

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ، كَانَ مِنْ حَقِّهِ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْلَمُونَ لِيُطَاقَ قَرِينَهُ

اور لیکن جنہوں نے کفر کیا وہ کہتے ہیں [حق یہ تھا کہ یوں ہوتا واما الذین کفروا فلا یعلمون تاکہ ساتھ والے جملے کے مطابق ہوتا

وَيُقَابِلَ قَسِيمَهُ لَكِنْ لَّمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ هَذَا ذَلِيلًا وَاضِحًا عَلَى كَمَالِ جَهْلِهِمْ عَدَلَ إِلَيْهِ

اور اپنی ضد کا مقابل ہوتا لیکن جب ان کا یہ قول واضح دلیل تھا ان کے کمال جہالت پر تو موجودہ عبارت کی طرف عدول کیا بطور کنایہ کے

عَلَى سَبِيلِ الْكِنَايَةِ لِيَكُونَ كَالْبُرْهَانِ عَلَيْهِ

تاکہ یہ قول کمال جہالت پر دلیل کے ہمزاد ہو

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ ایمان والوں کے ذکر میں اُما کے جواب میں فلا یعلمون ہے لیکن کافروں کے حال میں اُما کے جواب میں فبقولون ہے فلا یعلمون ہونا چاہیے تھا کہ دونوں جملوں میں مطابقت ہو جاتی کہ مؤمنین کا علم اور کافروں کا جہل بیان ہو جاتا؟ جواب یہ ہے کہ فبقولون سے مقصود بھی فلا یعلمون ہے کیوں کہ ان کا یہ قول ان کی جہالت کی دلیل ہے گھٹلا یعلمون لانے کی صورت میں جہالت کا دعویٰ ذکر ہوتا اور دلیل ذکر نہ ہوتی جب کہ فبقولون کی صورت میں دعویٰ جہالت کی دلیل ذکر ہے جس کے ضمن میں دعویٰ خود بخود ذکر ہوا، یعنی فبقولون کو فلا یعلمون لازم ہے لہٰذا ہم پل کر لازم مراد لیا گیا جو کنایہ ہے، اور کنایہ سے دعویٰ مع دلیل اور ان کی جہالت کے اظہار میں خوب مبالغہ ہے،

مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذِهِ امْتِلًا، يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ أَنْ يَكُونَ مَا اسْتِفْهَامِيَّةً وَذَابِمَعْنَى الَّذِي وَمَا

کیا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ مثال دے کر ایہ ماذ اور وجہوں کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ ما استفہامیہ اور ذاب

بَعْدَهُ صَلَاتُهُ وَالْمَجْمُوعُ خَبْرُهُ، وَأَنْ يَكُونَ مَامَعٌ ذَا اسْمًا وَاحِدًا بِمَعْنَى أَيِّ شَيْءٍ

بمقتی الذی ہو اور ما بعد صلہ ہو اور پھر مجموعہ اس کی خبر ہو اور دوم یہ کہ ماذ اسمیت ایک اسم ہو ماذ بمعنی ای شئی ہو

مَنْصُوبٌ الْمَحَلُّ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ مِثْلَ مَا أَرَادَ اللَّهُ، وَأَحْسَنُ فِي جَوَابِهِ الرَّفْعُ عَلَى الْأَوَّلِ

مکمل منصوب ہو بنا بر مفعولیت جیسے ما اراد اللہ ہے، اور پہلے احتمال پر ما ذاب کے جواب میں رفع اور دوسرے پر نصب

وَالنَّصْبُ عَلَى الثَّانِي لِيُطَاقَ الْجَوَابُ السَّوَالِ

بہتر ہے تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے

تشریح: ماذ کا جواب بصل بہ کبیرا و بھدی بہ کبیرا ہے، یعنی پہلے احتمال (ما استفہامیہ ذابمقتی الذی) کی صورت میں بصل الخ حالت رفع میں ماننا بہتر ہوگا تقدیر عبارت ہو اضلال کثیر و اهداء کثیر ہوگی، اور دوسرے احتمال (ما ذابمقتی ای

شیء کی صورت میں یضل الخ محل نصب میں ماننا بہتر ہوگا اور تقدیر عبارت ارادۃ ضلال کثیر و اهداء کثیر ہوگی، باقی واضح ہے

وَالْإِرَادَةُ نَزْوُعُ النَّفْسِ وَمِيلُهَا إِلَى الْفِعْلِ بِحَيْثُ يَحْمِلُهَا عَلَيْهَا وَيُقَالُ لِلْقُوَّةِ الَّتِي هِيَ

اور ارادہ نفس کا کھینچا اور مائل ہونا ہے فعل کی طرف اس طرح کہ نفس کو فعل پر مجبور کر دے، اور ارادہ اس قوت کو بھی کہا جاتا ہے جو اس کھینچنے کا مبداء ہے، پہلے

مَبْدَأُ النَّزْوُعِ وَالْأَوَّلُ مَعَ الْفِعْلِ وَالثَّانِي قَبْلَهُ

قسم کا ارادہ فعل کے ساتھ موجود ہوتا ہے اور دوسرے قسم کا فعل سے پہلے موجود ہوتا ہے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، ارادہ کرنا فعل کے ساتھ اور ارادہ کی قوت فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

وَ كَلَامُ الْمَعْنِيِّينَ غَيْرُ مُتَّصِرٍ فِي اتِّصَافِ الْبَارِئِ تَعَالَى بِهِ وَلِذَلِكَ اخْتَلَفَ فِي مَعْنَى إِرَادَتِهِ

اور ارادہ کے ان دونوں معنی میں سے ہر ایک کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے موصوف ہونے کا تصور نہیں ہو سکتا اسی لئے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مفہوم میں اختلاف

فَقِيلَ إِرَادَتُهُ لِأَفْعَالِهِ أَنَّهُ غَيْرُ سَاهٍ وَلَا مُكْرِهٍ وَلَا فَعَالٍ غَيْرِهِ أَمْرُهُ بِهَا فَعَلَى هَذَا لَمْ يَكُنْ

ہوا تو کہا گیا اللہ تعالیٰ کے اپنے افعال کے ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ بھولے والا ہے نہ مجبور ہے، اور دوسروں کے افعال کے ارادہ کا معنی

الْمَعَاصِي بِإِرَادَتِهِ تَعَالَى، وَقِيلَ عَلَيْهِ بِاشْتِمَالِ الْأَمْرِ عَلَى النِّظَامِ الْأَكْمَلِ وَالْوَجْهِ

ہے اُن افعال کا حکم کرنا، اس مفہوم کے مطابق معاصی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ نہیں ہوں گے اور کہا گیا اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے مراد اس کا یہ علم ہے کہ

الْأَصْلَحُ فَإِنَّهُ يَدْعُو الْقَادِرَ إِلَى تَحْصِيلِهِ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ تَرْجِيحُ أَحَدِ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الْآخَرِ وَ

چیز کا دل ترین نظام اور مناسب ترین صورت پر مشتمل ہے، کیوں کہ یہ علم قدرت والے کو ایسی چیز کے حاصل کرنے پر ترجیح دیتی ہے، اور حق یہ ہے کہ ارادہ

تَخْصِيصُهُ بِوَجْهِ دُونَ وَجْهِ أَوْ مَعْنَى يُوجِبُ هَذَا التَّرْجِيحَ وَهِيَ أَعْمُ مِنَ الْإِخْتِيَارِ فَإِنَّهُ مِثْلُ

دو مقدور چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا اور ایک کو کسی طریقہ کے ساتھ خاص کرنا دوسرے طریقہ کے ساتھ نہ کرنا ہے، یا ارادہ ایسا معنی ہے جو اس

مَعَ تَفْضِيلِ

ترجیح کا سبب ہو، اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیوں کہ اختیار نام ہے میلان کا ایک کو دوسرے پر فضیلت دے کر

تشریح: اوپر ارادہ کے دو معنی ذکر ہوئے اور دونوں معنی اللہ تعالیٰ کے ارادے سے مراد لینا درست نہیں ٹھہرتا کیوں کہ میلان نفس

اور میلان نفس پیدا کرنے والی قوت سے اللہ تعالیٰ پاک ہے، تو آیات میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے کیا مراد ہے؟ منصف رحمہ اللہ کے

بیان کے مطابق علماء سے تین توجہیں نقل ہیں، پہلا مذہب بہت سی نصوص کے خلاف ہے مثلاً مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ

يَكُنْ حدیث ہے (الاسماء والصفات بمقتی) دوسرا معنی اور مفہوم تو ارادہ سے الگ چیز ہے، اور گویا علم باری کی تشریح کا ایک حصہ ہے۔

منصف رحمہ اللہ نے تیسری توجہ کو ترجیح دی ہے کہ یہ اہلسنت کا مذہب ہے، پھر ارادہ اور اختیار میں فرق بیان کیا دونوں میں عموم

خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر اختیار ارادہ ہے، ہر ارادہ اختیار نہیں ہے، اختیار میں ایک جانب کی ترجیح اس کو افضل سمجھ کر ہوتی ہے

اور ارادہ میں فقط ترجیح ہوتی ہے۔

وَفِي هَذَا اسْتِحْقَارٌ وَاسْتِزْذَالٌ وَمَثَلًا نَصَبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ أَوْ الْحَالِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى هَذِهِ

اور ہذا میں حقیر اور ذلیل ظاہر کرنا ہے اور مثلاً بناءً بر تمیز یا حال منصوب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کافرمان ہے ہذا ناقہ

نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ

اللہ لکم آیت

تَشْرِيح: یعنی ہذا محسوس بمصر قریب چیز کے لئے ہوتا ہے، اور کڑی وغیرہ کی مثالیں محسوس نہیں ہیں تو کافروں نے ان کو ہذا سے تعبیر کیا تو وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ مختصر المعانی میں ہے بعید اور غیر محسوس چیز کی حقارت و تذلیل کے لئے اسم اشارہ قریب کالایا جاتا ہے، جیسے اھذا الذی یدکو آلتکم، اور مثلاً منصوب ہے یا ہذا سے تمیز بن کر یا حال بن کر، جیسے آیت مذکورہ میں آیت کے متعلق تمیز اور حال دونوں کا احتمال ہے،

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، جَوَابُ مَا ذَا أَيْ إِضْلَالٌ كَثِيرٌ وَاهْدَاءٌ كَثِيرٌ وَضَعُ الْفِعْلِ

گمراہی پر رکھتا ہے اس کے ذریعہ بہتوں کو اور ہدایت دیتا ہے اس کے ذریعہ بہتوں کو یا یہ ماذاکا جواب ہے یعنی ارادہ بہتوں کے گمراہ رکھنے

مَوْضِعُ الْمَصْدَرِ لِلْإِشْعَارِ بِالْخُذُوتِ وَالتَّجَدُّدِ، أَوْ بَيَانٌ لِلْجُمْلَتَيْنِ الْمَصْدَرَتَيْنِ بِأَمَّا وَ

اور بہتوں کے ہدایت پر لانے کا ہے، مصدر کی جگہ فعل رکھا گیا ہے حدوث اور تجدد کی خبر دینے کے لئے، یا یہ جواب ہے اُن دو جملوں کا جو آیت سے

تَسْجِيلٌ بِأَنَّ الْعِلْمَ بِكُفْرِهِ حَقٌّ هَدًى وَبَيَانٌ وَأَنَّ الْجَهْلَ بِوَجْهِ إِيرَادِهِ وَالْإِنْكَارَ لِحُسْنِ

شروع ہوئے، اور یہ فیصلہ دیتا ہے کہ یہ علم کہ مثال حق ہے ہدایت اور بیان ہے، اور مثال وارد کرنے کے طریقے سے جہالت اور اس کے وارد ہونے کے

مَوْرِدِهِ ضَلَالٌ وَقُسُوقٌ

موقع کی بہتری کا انکار گمراہی اور قسوت ہے

تَشْرِيح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا یضِلُّ بہ کثیراً و یھدی بہ کثیراً میں ترکیبی احتمال دو ہیں، اول: مَا ذَا کا جواب ہے پھر یہاں لانا تو مصدر تھا یعنی اضلال کثیر و اهداء کثیر مگر مصدر کی جگہ فعل لایا گیا یضِلُّ اور یھدی، وجہ یہ ہے کہ فعل تجدد و حدوث پر دلالت کرتا ہے اور جب فعل مضارع ہو تو تجدد و حدوث کے دوام پر دلالت ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اضلال و اهداء کثیر کے دواماً تجدد و حدوث کو بتانے کے لئے مصدر کی جگہ فعل مضارع لائے۔ دوم: گزشتہ دو جملے فاما الذین آمنوا اور فاما الذین کفروا میں جن میں مؤمنین کا مثال حق ہونے پر یقین ہدایت ہے اور کافروں کا مثال کی حقانیت سے اور صحیح موقع میں وارد ہونے سے جا مل ہونا گمراہی ہے مگر یہ ہدایت اور گمراہی پر ہونا صراحتاً ذکر نہ تھا تو اب یضِلُّ و یھدی سے اسی کا بیان تفسیر اور صراحت ہے، اور مؤمنین کے ہدایت یافتہ اور کفار کے گمراہ ہونے کا حکم اور فیصلہ دیتا ہے۔

وَ كَثْرَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَبِيلَتَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ لَا بِالْقِيَاسِ إِلَى مُقَابِلِهِمْ فَإِنَّ

اور دونوں قسموں میں سے ہر قسم کی کثرت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے نہ کہ اپنے مقابلوں کے اعتبار سے کیوں کہ ہدایت یافتہ کم ہیں گمراہوں

الْمُهْدِيَيْنَ قَلِيلُونَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَهْلِ الضَّلَالِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ

کی نسبت سے ، جیسے اللہ تعالیٰ کافران ہے [اور میرے بندوں میں سے تھوڑے شکر گزار ہیں]

الشُّكُورُ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كَثْرَةُ الصَّالِحِينَ مِنْ حَيْثُ الْعَدَدِ وَكَثْرَةُ الْمُهْدِيَيْنَ

اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ گمراہوں کی کثرت تعداد کے اعتبار سے اور ہدایت یافتہ کی کثرت

بِاعْتِبَارِ الْفَضْلِ وَالشَّرَفِ كَمَا قَالَ: قَلِيلٌ إِذَا عُذُّوا كَثِيرٌ إِذَا شُدُّوا وَقَالَ

فضیلت اور شرف کے اعتبار سے ہو، جیسے شاعر نے کہا: وہ لوگ تھوڑے ہیں جب ان کی گنتی ہو لیکن زیادہ ہیں جب حملہ آور ہوں، اور شاعر نے کہا

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ قَلُّوا كَمَا غَيْرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ كَثُرُوا

بیشک عزت مند لوگ شہروں میں بکثرت ہیں، اگرچہ وہ کم ہیں جیسا بے عزت لوگ تھوڑے ہیں اگرچہ بکثرت ہیں

تشریح: یہ مہارت سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ کثرت وقت غیر کی نسبت سے ذکر ہوتے ہیں، تو یہاں گمراہوں کی کثرت کا معنی ہدایت یافتہ کم ہیں اور ہدایت یافتہ لوگوں کی کثرت کا معنی گمراہ لوگ کم ہیں تو دونوں باتوں میں تضاد ہوا؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو جواب دیئے: اول: ہر فریق کی کثرت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے دوسرے کی بہ نسبت کثرت مراد نہیں ہے کیوں کہ دوسرے کی بہ نسبت دیکھا جائے تو ہدایت یافتہ لوگوں کی تعداد بہ نسبت گمراہوں کے کم ہے، تو کثیر کے ذکر کا مطلب ہر ایک کا اپنی تعداد کے اعتبار سے بکثرت ہونا ہے، دوم: ہر ایک کی دوسرے کے اعتبار سے کثرت مراد ہو تو گمراہ لوگ بکثرت ہیں تعداد کے اعتبار سے اور ہدایت یافتہ بکثرت ہیں فضیلت و شرافت کے اعتبار سے، جیسا کہ مصنف کے بیان کردہ دو شعروں سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، أَيْ خَارِجِينَ عَنْ حَدِّ الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ

اور نہیں گمراہی پر رکھتا اس کے ذریعے مگر فاسقوں کو یعنی ایمان کی حد سے نکلنے والوں کو جیسے اللہ تعالیٰ کافران ہے [بیشک منافق لوگ ہی فاسق ہیں]

الْفَاسِقُونَ، مِنْ قَوْلِهِمْ فَسَقَتِ الرُّطْبَةُ عَنْ قَشْرِهَا إِذَا خَرَجَتْ، وَأَصْلُ الْفِسْقِ الْخُرُوجُ

یہ عربوں کے قول فسقت الرطبة عن قشرها سے ہے جب کھجوریں اپنے چھلکے سے نکل آئیں، اور فسق کی اصل میانہ روی سے نکلنا ہے،

عَنِ الْقَصْدِ قَالَ رُوْبَةٌ فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرُ

روہ شاعر نے کہا وہ اونچیاں اپنی میانہ روی سے نکلنے والی اور مائل ہونے والی ہیں۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فسق کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فسق کا اصل لغوی معنی مطلق خروج ہے جیسے فسقت الرطبة عن قشرها سے ثابت ہے، پھر ثانیاً فسق کا استعمال لغوی عربی مطلق طاعت سے اور میانہ روی سے نکلنے کے لئے استعمال ہوا، روہ شاعر کا شعر اسی استعمال کے مطابق ہے، منافقین اور کافروں کو بھی اسی استعمال کے مطابق فاسقین کہا جاتا ہے گو شرعی استعمال کے اعتبار سے بھی وہ فاسق ہیں۔

وَالْفَاسِقُ فِي الشَّرْعِ الْخَارِجُ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ بِارْتِكَابِ الْكَبِيرَةِ، وَلَهُ دَرَجَاتٌ ثَلَاثٌ الْأُولَى

اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو اللہ کے حکم سے خارج ہو کبیرہ کا ارتکاب کر کے، اور فق شری کے تین درجے ہیں، اول

التَّغَابِي وَهُوَ أَنْ يَرْتَكِبَهَا أَحْيَانًا مُسْتَقْبَحًا يَا هَا، الثَّانِيَةُ الْإِنْهَمَاكُ وَهُوَ أَنْ يَتَعَادَ ارْتِكَابَهَا غَيْرَ

تغابی: اور یہ وہ ہے کہ آدمی کبھی کبھی کبیرہ کا مرتکب ہو اس کو برا سمجھتے ہوئے، انہماک دوم یہ وہ ہے کہ

مُبَالٍ بِهَا وَ الثَّالِثَةُ الْجَحُودُ وَهُوَ أَنْ يَرْتَكِبَهَا مُسْتَضْبِحًا يَا هَا، فَإِذَا شَارَفَ هَذَا الْمَقَامَ وَ

آدمی کبیرہ کے ارتکاب کی عادت بنالے اور اس میں پروانہ کرے سوم جحود یہ وہ ہے کہ آدمی کبیرہ کا مرتکب ہو

تَخْطِي خُطْطَةً خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِيمَانِ مِنْ عُنُقِهِ وَلَا يَسُ الْكُفْرَ وَمَا ذَامَ هُوَ فِي دَرَجَةِ التَّغَابِي

اس کو جاتا سمجھتے ہوئے، تو جب اس مقام کو جہانک کرگی قدم چلے ایمان کی رسی اپنی گردن سے نکال دیتا ہے، اور کفر سے مل جاتا ہے

أَوْ الْإِنْهَمَاكِ فَلَا يُسَلَّبُ عَنْهُ اسْمُ الْمُؤْمِنِ لِإِتِّصَافِهِ بِالتَّصْدِيقِ الَّذِي هُوَ مُسَمًّى الْإِيمَانِ

اور جب تک تغابی یا انہماک کے درجہ میں رہے اس سے مؤمن کا اسم سلب نہیں ہوتا کیوں کہ اس تصدیق سے موصوف ہے جو میں ایمان ہے

لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا،

کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

تفسیر: عبارت میں مذکور فاسق اور اس کے تین درجے اور ان کا حکم واضح ہے، کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ پہلے درجوں کا بھی ایمان سے نکل جاتا ہے، پھر معتزلہ کا منزلہ بین المؤمنین کا عقیدہ

ہے یعنی ایسا شخص مؤمن نہیں رہتا مگر کافر بھی نہیں ہوتا، اور خوارج کے نزدیک مؤمنین سے نکل کر کافر ہو جاتا ہے، مصنف علیہ السلام نے ان

کا رد کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ پہلے دو درجوں میں نہ مؤمنین سے نکلتا ہے نہ کافر ہو جاتا ہے جیسے قرآن مجید میں باہم قتال جیسے کبیرہ کے

مرتکب ہونے والے مؤمنین کے فریقین کو اللہ تعالیٰ نے مؤمنین فرمایا ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا قَالُوا الْإِيمَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ التَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ وَالْعَمَلِ وَالْكَفَرُ

اور معتزلہ نے جب کہا کہ ایمان عبارت ہے تصدیق، اقرار و عمل کے مجموعہ سے

تَكْذِيبُ الْحَقِّ وَجَحُودُهُ جَعَلُوهُ قِسْمًا ثَلَاثًا لَا يَبِينُ مَنَزَلَتِي الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ لِمُشَارَكَةِ

اور کفر حق کو جھٹلانا اور اس کا انکار ہے تو فاسق کو تیسری قسم ٹھہرایا مؤمن اور کافر کے درمیان اترنے والا

كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ

کیوں کہ فاسق ہر ایک کے ساتھ شریک ہے بعض احکام میں

تفسیر: مطلب واضح ہے مزید طویل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَتَخْصِيصُ الْإِضْلَالِ بِهِمْ مُرْتَبَاعًا عَلَى صِفَةِ الْفِسْقِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الَّذِي أَعَدَّهُمْ لِلْإِضْلَالِ

اور فاسقین کے ساتھ گمراہی کی تخصیص اس کو صفت فتنہ پر مرتب کرتے ہوئے دلالت کرتی ہے کہ یہی فتنہ وہ چیز ہے جس نے ان کو تیار کیا اضلال

وَأَدَّى بِهِمْ إِلَى الضَّلَالِ بِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كُفِرَهُمْ وَعَدُّوْلَهُمْ عَنِ الْحَقِّ وَاصْرَارَهُمْ

کے لئے اور ان کو لے گیا مثال کی وجہ سے گمراہ ہونے کی طرف، اور یہ اس لئے کہ ان کے کفر اور حق سے پھرنے اور باطل پران کے اصرار نے ان کی

بِالْبَاطِلِ صَرَفَتْ وَجُوهَ أَفْكَارِهِمْ عَنْ حِكْمَةِ الْمَثَلِ إِلَى حَقَارَةِ الْمَثَلِ بِهِ حَتَّى وَسَخَتْ

سوچوں کے چہرے پھیر دیئے مثال کی حکمت سے اس مثال دینے والے کی حقارت کی طرف جس نے وہ مثال دی، یہاں تک کہ اس کے ذریعے ان کی

بِهِ جَهَالَتُهُمْ وَازْدَادَتْ ضَلَالَتُهُمْ فَأَنْكَرُوهُ وَاسْتَهْزَؤْا بِهِ

جہالت زیادہ گدی ہو گئی اور ان کی گمراہی بڑھ گئی تو اس کا انکار کر دیا اور اس سے مذاق کیا

تَشْرِيحُ: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: و ما یضل بہ الا الفاسقین اس میں فاسقین کی صفت فتنہ ذکر کر کے ان پر اضلال کا حکم لگایا اور کسی

خاص صفت کا ذکر کر کے حکم لگانا ظاہر کرتا ہے کہ یہی صفت اس حکم کا سبب ہے، اور وہ نفی اور استثناء کے ساتھ ذکر کیا جس سے تخصیص

پیدا ہوتی ہے، تو مطلب یہ نکلا کہ اضلال اُن لوگوں کا ہوتا ہے جو صفت فتنہ سے موصوف ہیں تو یہ طرز صفت فتنہ کے سبب اضلال

ہونے کو ظاہر کرتی ہے کہ یہی فتنہ ان کو مثال کے ذریعے گمراہی کی طرف لے گیا اور اسی فتنہ نے اُن میں ضلالت پیدا کرنے پر اللہ

کو آمادہ کیا۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كُفِرَهُمْ: سے یہ سمجھا رہے ہیں کہ یہ فتنہ اضلال کا باعث کیوں اور کیسے ہوا؟ کہ وجہ یہ ہوئی کہ کفر نے اور حق سے منہ

موڑنے نے اور باطل پر پکا ہونے نے ان کو مثال کی حکمت نہ سمجھنے دی، البتہ مثال دینے والے کی تحقیر کرنے لگے اور جس کلام میں مثال

دی گئی اس کا انکار کر دیا تو جہالت بڑھی گمراہی میں اضافہ ہوا اور انکار و مذاق کرنے شروع ہوئے۔

وَقُرِئَ يُضِلُّ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَالْفَاسِقُونَ بِالرَّفْعِ

اور قرأت کی گئی يُضِلُّ مجہول کے ساتھ اور فاسقون رفع کے ساتھ

تَشْرِيحُ: ایک قرأت بیان کی جو کہ واضح ہے۔

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ، صِفَةُ الْفَاسِقِينَ لِلذِّمِّ وَتَقْرِيرُ الْفِسْقِ، وَالنَّقْضُ فَسْخُ التَّرَكِيبِ

وہ جو توڑتے ہیں اللہ تعالیٰ کے عہد کو یہ فاسقین کی صفت ہے مذمت کے لئے اور فتنہ کی تقریر (بیان) ہے، اور نقض ترکیب (جوڑ) کو ختم کرنا ہے،

وَأَصْلُهُ فِي طَاقَاتِ الْحَبْلِ، وَاسْتِعْمَالُهُ فِي إِبْطَالِ الْعَهْدِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْعَهْدَ يُسْتَعَارُ لَهُ

اور اس کا اصل استعمال دہی کے بٹے ہوئے اجزاء میں ہوتا ہے، اور اس کا استعمال عہد کے توڑنے میں اس حیثیت سے ہے کہ معاہدہ کے لئے مجاز اسی

الْحَبْلِ لِمَافِيهِ مِنْ رَبِطٍ أَحَدِ الْمُتَعَاهِدِينَ بِالْآخَرِ، فَإِنْ أُطْلِقَ مَعَ لَفْظِ الْحَبْلِ كَانَ تَرْشِيحًا

کا استعمال ہوتا ہے کیوں کہ عہد میں معاہدہ کرنے والے دو میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، تو اگر نقض حبل کے ساتھ بولا جائے تو نقض

لِلْمَجَازِ وَأَنْ ذَكَرَ مَعَ الْعَهْدِ كَانَ رَمَزًا إِلَى مَا هُوَ مِنْ رَوَادِفِهِ وَهُوَ أَنَّ الْعَهْدَ مِثْلَ الْحَبْلِ فِي

کا استعمال ترشح مجاز ہوگا، اور اگر نقض عہد کے ساتھ ذکر ہو تو اشارہ ہوگا اس کی طرف جو نقض کے مناسبات میں سے ہوگا اور وہ مناسبت یہ ہوگی کہ عہد ری کی

بَابُ الْوُضْلَةِ بَيْنَ الْمُتَعَاهِدِينَ كَقَوْلِكَ شُجَاعٌ يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ وَعَالِمٌ يَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ

مثل ہے دو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان تعلق مضبوط کرنے میں، جیسے تیرا قول ہے شجاع یفترس اقارنہ اور عالم یغترف منہ الناس

فَإِنَّ فِيهِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ أَسَدٌ فِي شُجَاعَتِهِ بِحُزْبٍ بِالنَّظَرِ إِلَى إِفَادَتِهِ

کہ اس میں تنبیہ ہے کہ بہادر شیر ہے اپنی بہادری میں اور عالم دریا ہے اپنے فائدے دینے میں،

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اول الذین ینقضون کی ترکیب بیان کی ہے کہ مذکور الفاسقین موصوف ہے اور یہ اس کی صفت ہے، اور یہ صفت برائے ذم ہے، نیز الفاسقین میں فسق میں مبتلا لوگوں کا جو فسق ذکر ہوا ہے، اس آیت سے اس فسق کا بیان اور تقریر ہے۔

دوم: ینقضون کی تفسیر کرنے کے لئے نقض کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فرمایا کہ نقض کا اصل استعمال تو ترکیب کے توڑنے کے لئے ہے یعنی کسی مرکب جس کے اجزاء ترکیب میں تفریق کر دینا، اس لئے ری کی متعدد جڑی ہوئی لڑیوں میں تفریق کے لئے نقض استعمال ہوتا ہے، اور بنی ہوئی دیوار کو توڑ دینا بھی نقض کہلاتا ہے، مگر چون کہ عہد کوئی حسی چیز نہیں ہے اس لئے عہد میں نقض کا استعمال خلاف حقیقت ہوگا اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ چون کہ عربی زبان میں عہد کو ری سے تشبیہ دے کر اس پر حبل (ری) کا اطلاق ہوتا ہے، اسی مناسبت سے عہد توڑنے کے لئے بھی مجازاً وہ لفظ عہد توڑنے کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ری کے اجزاء توڑنے کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی نقض یہ ترشح مجاز ہے، ترشح مجاز سے مراد استعارہ ہے مطلب یہ ہے کہ آیت میں استعارہ بالکتابیہ ہے جس میں فقط مشبہ ذکر ہوتا ہے اور مشبہ بہ دل میں مقصور ہو کر حذف ہوتا ہے اور مشبہ بہ کا کوئی لازم ذکر کر کے مشبہ بہ کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

یہاں اول دل میں حبل عہد کے لئے بول کر استعارہ کیا گیا کیوں کہ جیسے حبل میں متفرق اجزاء جڑے ہوتے ہیں ایسے ہی عہد میں دو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان جوڑ پیدا ہوتا ہے، یہ استعارہ مکئیہ اور استعارہ بالکتابیہ کہلاتا ہے، اسی کی مثال ہے جیسے کسی کے متعلق کہیں شجاع یفترس القرائۃ فلاں بہادر ہے جو ہم مردوں کو شکار کر لیتا ہے، کہ اس میں مشبہ ذکر ہے بہادر شخص، مشبہ بہ شیر حذف ہے لیکن اس کا لازم اقتراس مشبہ کے لئے بولا گیا بہادر کو دل میں شیر سے تشبیہ دیتے ہوئے، اور جیسے عالم یغترف منہ الناس فلاں عالم ہے جس سے لوگ چلو بھرتے ہیں، عالم مشبہ ذکر ہے اس کو دریا کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور دریا کا لازم اس سے چلو کے ذریعہ پانی لینا ذکر ہوا اور دل میں مشبہ بہ دریا سے تشبیہ دی گئی، پھر یہاں نقض ابطال عہد کے لئے بولا گیا جو مشبہ بہ حبل کے ٹوٹنے کے لئے مستعمل ہے، اور چون کہ مشبہ بہ (حبل) ذکر نہیں اور اس کا ایک لازم (نقض) ذکر ہے اس لئے یہ بھی استعارہ مکئیہ ہوا، پھر چون کہ جب مشبہ بہ (مراۃ تو ذکر نہ ہو مگر) قرینہ کے ذکر کی صورت میں ذکر ہو تو اس کو استعارہ نصریحہ و تحقیقیہ کہتے ہیں اس لئے یہاں نقض کے ذکر کے قرینہ کے ذریعہ مشبہ بہ حبل گویا ذکر ہے اس لئے یہ استعارہ نصریحہ و تحقیقیہ بھی ہوا۔

وَالْعَهْدُ الْمُوثِقُ وَوَضَعُهُ لِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُرَاعَى وَيُتَعَهَّدُ كَالْوَصِيَّةِ وَالْيَمِينِ وَيُقَالُ

اور عہد مضبوط باندھے ہوئے کا نام ہے، اور اس کی وضع اس کیلئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کا خیال رکھا جائے اور حفاظت کی جائے، جیسے وصیت اور قسم اور

لِلذَّارِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تُرَاعَى بِالرُّجُوعِ إِلَيْهِ وَالتَّارِيخِ لِأَنَّهُ يُحْفَظُ

گھر کو بھی عہد کہا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اس کی طرف لوٹ کر اس کا خیال رکھا جاتا ہے، اور تاریخ کو بھی اس لئے کہ اس کو یاد رکھا جاتا ہے۔

تکثیر یح: اس عبارت میں عہد کی لغوی تحقیق ذکر ہوئی جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَهَذَا الْعَهْدُ أَمَّا الْعَهْدُ الْمَأْخُودُ بِالْعَقْلِ وَهُوَ الْحُجَّةُ الْقَائِمَةُ عَلَى عِبَادِهِ الدَّالَّةُ عَلَى

اور اس عہد سے مراد وہ عہد ہے جو عقل کے ذریعے لیا گیا اور وہ وہ حجت ہے جو بندوں پر قائم ہے جو اس کی توحید اور واجب

تَوْحِيدِهِ وَوُجُوبِ وَجُودِهِ وَصِدْقِ رَسُولِهِ وَعَلَيْهِ نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى

الوجود ہونے اور اس کے رسول کے سچا ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اسی پر نازل ہوا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان واشہدہم علی انفسہم یا

أَنْفُسِهِمْ أَوِ الْمَأْخُودُ بِالرُّسُلِ عَلَى الْأَمَمِ بَأَنَّهُمْ إِذَا بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ بِالْمُعْجَزَاتِ

وہ عہد ہے جو پیغمبروں کے ذریعے امتوں پر لیا گیا کہ جب بھی ان کی طرف کوئی رسول بھیجا جائے مجرات کے ذریعے جس کی تصدیق کی گئی ہو اس کی

صَدَقُوهُ وَاتَّبِعُوهُ وَلَمْ يَكْتُمُوا أَمْرَهُ وَلَمْ يُخَالِفُوا حُكْمَهُ وَإِلَيْهِ إِشَارَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى

تصدیق کریں اور اتباع کریں اور اس کے مطلق حال کو نہ چھپائیں اور اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کریں، اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان

وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَنَضَائِرِهِ، وَقِيلَ لَهُمْ ذَلِكُمْ اللَّهُ ثَلَاثَةٌ عَهْدٌ أَخَذَ عَلَى

و اذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب اور اس جیسوں کے ذریعے، اور کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے عہد تین ہیں،

جَمِيعَ ذُرِّيَّةِ آدَمَ بَأَنَ يَقْرَؤُوا بِرَبُّوبِيَّتِهِ وَعَهْدٌ أَخَذَهُ عَلَى النَّبِيِّينَ بَأَنَ يَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا

ایک وہ عہد ہے جو ساری اولاد آدم سے لیا کہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں، دوسرا وہ عہد جو نبیوں سے لیا کہ دین کو قائم کریں گے اور اس میں

يَتَفَرَّقُوا فِيهِ وَعَهْدٌ أَخَذَهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ بَأَنَ يَبْسُتُوا الْحَقَّ وَلَا يَكْتُمُوا

متفرق نہ ہوں گے، تیسرا وہ عہد ہے جو علماء سے لیا کہ حق بیان کریں گے اور اس کو نہ چھپائیں گے

تکثیر یح: آیت میں جس عہد توڑنے کا ذکر ہوا یہ کون سا عہد ہے؟ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اسی عہد سے متعلق تین قول نقل

کئے ہیں، بہر حال عہد جتنے قسم کے بھی ہوں آیت میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت، توحید، پیغمبروں کی تصدیق، اہل علم آدمی ہوں تو ان

کا اظہار حق کرنا مراد ہے، کیوں کہ الدین ینقضون عہد اللہ میں فاسقین کا حال ذکر ہے اور ان سے متعلق وہ عہد نہیں جو انبیاء علیہم السلام

سے لیا گیا۔

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، الضَّمِيرُ لِلْعَهْدِ، وَ الْمِيثَاقُ اسْمٌ لِمَا يَقَعُ بِهِ الْوِثَاقَةُ وَهِيَ الْأَسْتِحْكَامُ وَ

اس عہد کے مضبوط کرنے کے بعد ميثاقہ کی ضمیر عہد کی طرف راجع ہے، ميثاق اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے وثاقہ یعنی مضبوطی حاصل ہو، اور اس

الْمُرَادُ بِهِ مَا وُثِّقَ اللَّهُ بِهِ عَهْدُهُ مِنَ الْآيَاتِ وَالْكِتَابِ، أَوْ مَا وَثَّقُوهُ بِهِ مِنَ الْإِلْتِزَامِ وَالْقَبُولِ

سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنا عہد مضبوط کیا یعنی آیات اور کتابیں، یا وہ چیز مراد ہے جس کے ذریعے خود لوگوں نے اس

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَمِنْ لِلْإِبْتِدَاءِ فَإِنَّ إِبْتِدَاءَ النَّقْضِ بَعْدَ الْمِيثَاقِ

عہد کو مضبوط کیا اور احتمال ہے کہ ميثاق بمعنی مصدر ہو اور من ابتداء کے لئے ہو کیوں کہ نقض کی ابتداء مضبوط کرنے کے بعد ہے

تشریح: یعنی ميثاق میں دو احتمال ہیں اول: اسم آگہ ہو یعنی مضبوط کرنے کا آگہ، پھر اگر مراد اللہ تعالیٰ کا مضبوط کرنا ہو تو ميثاق اللہ تعالیٰ کی آیات اور کتابیں ہیں، اور اگر بندوں کا مضبوط کرنا مراد ہو تو ميثاق سے بندوں کا اس عہد کو قبول کرنا مراد ہے، دوم: ميثاق بمعنی مصدر ہو یعنی عہد کو مضبوط کرنا، کہ اس کو مضبوط کرنے کے بعد توڑ دیتے ہیں، اس صورت میں من ابتداء یہ ہوگی کہ عہد کا نقض مضبوط کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے، باقی واضح ہے۔

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ، يَحْتَمِلُ كُلُّ قَطِيعَةٍ لَا يَرْضَاهَا اللَّهُ تَعَالَى كَقَطْعِ

اور توڑتے ہیں اس کو جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ جوڑا جائے یہ احتمال رکھتا ہے ہر ایسے توڑ کا جس کو اللہ تعالیٰ پسند

الرَّجِيمِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ مَوَالِةِ الْمُؤْمِنِينَ وَالتَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْكِتَابِ

نہیں فرماتے، جیسے رشتہ داری توڑنا، مسلمانوں کی محبت سے منہ موڑنا، انبیاء کرام علیہم السلام اور کتابوں کی تقدیق میں فرق کرنا

لِى التَّصْدِيقِ وَتَرْكِ الْجَمَاعَاتِ الْمَفْرُوضَةِ وَشَايَرِ مَا لِيهِ رِقْصٌ خَيْرٌ أَوْ تَعَاطَى شَرٌّ فَإِنَّهُ

(بعض کو ماننا اور بعض کا انکار کرنا) اور فرض جماعتوں کو چھوڑنا، اور وہ سب چیزیں جن میں خیر کا چھوڑنا یا شر کا مرکب ہونا ہو کیوں کہ یہ سب اس

يَقْطَعُ الْوَصْلَةَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ الْعِبَادِ الْمَقْصُودَةَ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَصْلٍ وَفَصْلٍ

تعلق کو ختم کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان ہے جو ہر جوڑ اور توڑ سے مقصود بالذات ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ السلام نے بتایا کہ یقطنون ما امر اللہ بہ ان یوصل عام معلوم ہوتا ہے ہر اس کو جس کو جوڑنا چاہیے مثلاً بندوں کے ساتھ تعلق اور بندوں میں سے خاص بندوں سب انبیاء علیہم السلام سے تعلق اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ان میں سے کسی کو بھی توڑنے کا کوئی کام کرنا اس کے تحت داخل ہے، عام بندوں سے تعلق توڑنے کی صورت قطع رحمی، انبیاء علیہم السلام سے توڑنے کی صورت بعض انبیاء کا انکار، اللہ تعالیٰ سے تعلق توڑنے کی صورت اللہ تعالیٰ کے فرائض چھوڑنا اور خیر چھوڑنا اور شر کا کرنا ہے۔

وَالْأَمْرُ هُوَ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ وَقِيلَ مَعَ الْعُلُوِّ وَقِيلَ مَعَ الْإِسْتِعْلَاءِ، وَبِهِ سُمِّيَ الْأَمْرُ

اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو، اور کہا گیا کہ بلند مرتبہ ہونے کے ساتھ اور کہا گیا بلند مرتبہ سمجھنے کے ساتھ اور اسی کے ساتھ نام

الَّذِي هُوَ وَاحِدُ الْأُمُورِ تَسْمِيَةً لِلْمَفْعُولِ بِهِ بِالْمَصْدَرِ فَإِنَّهُ مِمَّا يُؤْمَرُ بِهِ كَمَا قِيلَ لَهُ شَأْنٌ

رکھا گیا اس امر کا جو امور کا واحد ہے مفعول یہ کا مصدر کے ساتھ نام رکھ کر کیوں کہ وہ بھی ان میں سے ہے جس کا حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ فعل کو

وَهُوَ الطَّلَبُ وَالْقَصْدُ يُقَالُ شَأْنٌ شَانَةٌ إِذَا قَصَدْتَ قَصْدَهُ،

شان بھی کہا جاتا ہے اور شان طلب اور قصد کا نام ہے شانت شانه جب آپ اس کا قصد کرو

تکشیح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مَا أَمَرَ اللّٰهُ کے لفظ امر کی تفسیر کرنے کے لئے امر کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، امر جوئی کی ضد اور امر کا واحد ہے اس کی تعریف میں تین قول ہیں ① وہ قول جس میں مطلق طلب فعل ہونہ بلند مرتبہ ہونے کی قید ہے نہ اپنے کو بلند مرتبہ سمجھنے کی قید ہے ② ایسے قول کا قائل بلند مرتبہ ہو تو اس کا ایسا قول امر ہے ③ ایسے قول کا قائل اپنے کو بلند مرتبہ سمجھے خواہ واقع میں بلند مرتبہ ہو یا نہ اس کا ایسا قول امر ہے، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے امر کا اطلاق مجازی بیان کیا ہے کہ مجازاً امر کا اطلاق امور سے واحد امر پر بھی ہوتا ہے یعنی کوئی سا کام، اس کو بھی امر کہتے ہیں کیوں کہ وہ ما موربہ بنایا جاتا ہے یعنی حکم کیا ہوا، اس طرح یہ مفعول یہ کا نام مصدر کے ساتھ رکھا گیا ہوگا، اور یہ ایسے ہے جیسے مجازاً فعل کو شان کہتے ہیں جب کہ شان کا معنی قصد ہے پھر قصد کے ہوئے فعل کو شان کہہ دیتے ہیں یہ بھی مفعول یہ کا نام مصدر کے ساتھ رکھا ہے۔

وَأَنْ يُوصَلَ يَحْتَمِلُ النَّصْبَ وَالْخَفْضَ عَلَى أَنَّهُ بَدَلٌ مِنْ مَا أَوْضَمِيرُهُ وَالثَّانِي أَحْسَنُ

اور اَنْ يُوصَلَ احتمال رکھتا ہے نصب اور جر کا اس بناء پر کہ ما سے یا اس کی ضمیر سے بدل ہے، اور دوسرا احتمال لفظاً و معنی

لفظاً و معنی

زیادہ بہتر ہے

تکشیح: یعنی اَنْ يُوصَلَ ما سے بدل ہو تو منصوب اور بہ کی ضمیر سے بدل ہو تو حرف جر کے تحت ہو کر مجرور ہے اور ضمیر سے بدل ہو کر مجرور ہونے کا احتمال راجح ہے کیوں کہ مبدل منہ قریب ہے لفظاً، اور اس لیے بھی اگر ما سے بدل ہو تو مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے اور بدل اصل ہوتا ہے اس لحاظ سے امر اللہ ساقط الاعتبار ہو جائے گا، لیکن جب بہ کی ضمیر مجرور سے بدل ہو تو امر اللہ کا ساقط الاعتبار ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ، بِالْمَنْعِ عَنِ الْإِيمَانِ وَالِاسْتِهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوَصْلِ الَّتِي

[اور فساد کرتے ہیں زمین میں] ایمان سے منع کر کے اور حق سے مذاق کر کے، اور اس تعلق کو ذکر جس کے ذریعے جہان

بہا نظام العالم وصلاحہ

کا انتظام اور درستگی ہے

تکشیح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اُن کے فساد فی الارض کی صورتیں بیان فرمائیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ، الَّذِينَ خَسِرُوا بِأَهْمَالِ الْعَقْلِ عَنِ النَّظْرِ وَاقْتِبَاسِ مَا يُفِيدُهُمْ

یہی لوگ نقصان حاصل کرنے والے ہیں جنہوں نے خزانہ پایا عقل کو غور سے بیکار کر کے اور اُن چیزوں سے بیکار کر کے جو اُن کو ہمیشہ کی زندگی

الْحَيَوَةُ الْأَبَدِيَّةُ وَاسْتِجْدَالِ الْإِنْكَارِ وَالطَّغْنِ فِي الْآيَاتِ بِالْإِيمَانِ بِهَا وَالنَّظْرِ فِي حَقَائِقِهَا وَ

کافائدہ دہنیں، اور آیتوں پر ایمان لانے اور اُن کے حقائق میں غور کرنے اور اُن کے انوار سے روشنی لینے کے بجائے انکار کر کے اور آیات میں

الْاِقْتِبَاسِ مِنْ اَنْوَارِهَا وَ اِشْتِرَاءِ النِّقْضِ بِالْوَفَاءِ وَ الْفَسَادِ بِالصَّلَاحِ وَ الْعِقَابِ بِالنُّوَابِ

طعن کر کے، اور عہد پورا کرنے کی جگہ عہد توڑ کر اور صلاح کی جگہ فساد اور ثواب کے بدلے سزا اختیار کر کے،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان خسارہ پانے والوں کے خسارے کی مختلف صورتیں بیان کیں جو خسارے کے اسباب اور ان کے انجام ہیں، ترجمے سے ظاہر ہیں۔

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ، اِسْتِخْبَارُ فِيْهِ اِنْكَارٌ وَ تَعْجِيبٌ لِّكُفْرِهِمْ بِاِنْكَارِ الْحَالِ الَّتِي يَقَعُ الْكُفْرُ

کیے انکار کرتے ہو اللہ تعالیٰ کا یہ ایسے طریقہ سے خبر پوچھنا ہے جس میں انکار اور تعجب دلاتا ہے اُن کے کفر پر ایسے حال کا انکار کر کے جس پر کفر واقع

عَلَيْهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْبُرْهَانِي لِأَنَّ صُدُوْرَهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ حَالٍ وَ صِفَةٍ فَاِذَا اِنْكَرَا نَ يَكُوْنُ

ہوئے دہل طریقہ پر کیوں کہ کفر کا سادہ ہونا کسی حال اور صفت سے الگ نہیں ہو سکتا اور جب کفر کے لئے ایسا حال ہونے کا جس

لِّكُفْرِهِمْ حَالٌ يُّوْجَدُ عَلَيْهَا اِسْتَلْزَمَ ذٰلِكَ اِنْكَارُ وُجُوْدِهِ فَهُوَ اَبْلَغُ وَ اَقْوٰى فِى اِنْكَارِ الْكُفْرِ

پر کفر یا جائے انکار کر دیا تو یہ مستلزم ہے اُن کے کفر موجود ہونے کے انکار کو تو یہ اِتْكَفُرُوْنَ کہہ کر کفر کے انکار سے بڑھ کر اور زیادہ قوی ہے

مِنْ اَتَكْفُرُوْنَ وَ اَوْفَقُ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْحَالِ

اور بعد میں ذکر ہونے والے حال کے زیادہ موافق ہے

تشریح: چونکہ کیف تکفرون باللہ میں کیف استفہام کے لئے ہے اور استفہام کے ذریعہ ناواقف واقف سے کچھ معلوم کرنا

ہے اور اللہ تعالیٰ ایسے استفہام سے پاک ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ یہاں استفہام سے ان کے کفر کرنے کی وجہ معلوم

کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ استفہام انکاری ہے کہ تمہیں اللہ کا انکار نہ کرنا چاہیے، اور دوسروں کو تعجب دلاتا مقصود ہے کہ دیکھو کہ کفر باللہ

کا کوئی سبب موجود نہیں بلکہ ایمان باللہ کے بہت سے اسباب خود اُن کے جسم اور زندگی میں موجود اور مشاہدہ ہیں تعجب ہے کہ پھر بھی

کفر باللہ کرتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں تکفرون کی ضمیر مخاطب فاعل ذوالحال اور وکنتم امواتاً ای و قد کنتم

امواتاً حال ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر کرنے کے لئے کوئی حال موجود ہونے کا انکار کر کے کفر کے وجود کا انکار کر رہے

ہیں، اگر کفر کا انکار ہوتا اور کفر کے حال موجود ہونے کا انکار نہ ہوتا تو اُس میں انکار اتنا قوی اور مضبوط نہ ہوتا جتنا کفر کے حال کے

وجود سے کفر کا انکار کرنے میں قوت اور مضبوطی ہے،

أَوْفَقُ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْحَالِ: کا مطلب ہے کہ مابعد میں جو حالات ذکر ہوئے وہ مقتضی ایمان ہیں نہ کہ سبب کفر، تو یہ حالات

جب مقتضی ایمان ہیں تو اُن سے پہلے ایسے حالات کی نفی ہوتی جو مقتضی کفر ہوں اور کیف تکفرون باللہ و کنتم امواتاً مقید

کرنے سے یہی مقصود حاصل ہے کہ مقتضی کفر حالات کی نفی ہے اور اس کے ساتھ ہی مقتضی ایمان حالات کا ثبوت ذکر ہو گیا، دونوں

میں مناسبت ہوئی۔

بطریق البوہانی: کا مطلب ہے کہ کفر کا انکار اور نفی مستدل طریقے سے ہے کہ کفر نہ ہوتا کیوں کہ اس کا کوئی حال مقتضی نہیں

اور ایمان ہوتا کیونکہ اُس کے مقتضی کئی حالات ہیں، چوں کہ کفر کسی حال کو لازم ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی اور لازم کے اثبات

سے لزوم کا اثبات کنایہ ہے جس میں ثبوت نفی مع دلیل ہوتی ہے اور کنایہ صریح سے ابلغ ہے اس لئے حال کفر کی نفی ابلغ و اقویٰ ہے نفی کفر میں مطلق کفر کی نفی سے، یہاں یہ بھی تقریر کی گئی ہے کہ کیف تکفرون بذریعہ کیف استفہام ابلغ و اقویٰ ہے بذریعہ ہمزہ استفہام کے انکار کے، کیوں کہ کیف کے ذریعہ استفہام میں دلیل بھی موجود ہوتی ہے۔

فائدہ: یہاں استفہام فرمایا استفہام نہیں فرمایا کیوں کہ استفہام میں پوچھنے والے کے عدم علم کا مفہوم نکلتا ہے لیکن استفہام میں لازم نہیں کہ خبر طلب کرنے والے میں عدم علم ہو، تو استفہام میں اللہ تعالیٰ کی ذات کا ادب زیادہ ملحوظ ہے۔

وَالْخِطَابُ مَعَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْمَا وَصَفَهُمْ بِالْكَفْرِ وَسُوءِ الْمَقَالِ وَخُبِثَ الْفِعَالِ خَاطِبُهُمْ

اور خطاب کافروں کے ساتھ ہے کیوں کہ ان کو موصوف بتایا کفر کے ساتھ اور بری کلام اور برے کاموں کے ساتھ، اُن کو مخاطب

عَلَى طَرِيقَةِ الْإِلْتِفَاتِ وَوَبَّخَهُمْ عَلَى كُفْرِهِمْ مَعَ عِلْمِهِمْ بِحَالِهِمْ الْمُقْتَضِيَةِ خِلَافَ

بتایا طریق التفات اور ڈانٹا اُن کے کفر پر باوجودے کہ ان کو علم ہے ایسے حال کا جو تقاضا کرتا ہے اس کے خلاف کا، اور معنی یہ ہے کہ

ذَلِكَ وَالْمَعْنَى اخْبِرُونِي عَلَى أَيْ حَالٍ تَكْفُرُونَ

مجھے بتاؤ کوئی حال پر کفر کرتے ہو۔

تکثر صریح: کیف تکفرون کے مخاطب کون ہیں؟ اس بارے میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کئی قول ذکر فرمائے، پہلا قول جو رائج ہے اس عبارت میں ذکر ہوا کہ کافر لوگ مخاطب ہیں، کیوں کہ اُن کو خطاب ہے جن کا ذکر انا اللہین کفروا سے گذرا ہے، اور انہی کافروں کی بری گفتگو یعنی ما ذا اراد اللہ بہذا امثلاً ذکر ہوئی، اور انہی کے برے افعال الفاسقین کہہ کر ذکر ہوئے، اور اُن سب کا مصداق کافر ہیں اس لئے کیف تکفرون سے بھی وہی مخاطب بنائے گئے، یہ التفات من الغیب الی الخطاب ہے، مصنف نے فرمایا کہ اس انداز سوال سے اُن کو کفر پر ڈانٹ بھی ہے کہ ایسا حال جو ایمان باللہ کا مقتضی ہے معلوم ہونے کے باوجود کیوں کفر باللہ کرتے ہو؟ وَالْمَعْنَى اخْبِرُونِي: یعنی کیف کے بعد کلام تام کی صورت میں کیف محال منسوب ہوتا ہے اس لئے اُس کا کوئی مال نامب ہونا چاہیے، یہاں کونسا ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ظاہر کیا کہ اخبرونی عامل نا جب مقدر ہے جس پر استفہام راجع ہے۔

وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا، أَيْ أَجْسَادًا مَالًا حَيَوَةً لَهَا عُنَاصِرٌ وَأَغْذِيَةٌ وَأَخْلَاطٌ وَلُطْفٌ وَمُضْغَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَغَيْرُ

جب کہ تم مردے تھے یعنی ایسے جسم تھے جن میں زندگی نہ تھی عناصر اور غذائیں اور اخلاط اور لطفے اور ناکمل اور ناکمل بوٹیوں کی صورت میں تھے

مُخْلَقَةٌ فَأَحْيَاكُمْ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَنَفَخَ فِيكُمْ، وَأَنَّمَا عِطَفَ بِالْفَاءِ لِأَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِمَا عِطَفَ

پر تم کو زندگی دی [روحیں پیدا کر کے اور تمہارے اندر روحوں کو پھونک کر، اور بس عطف کیا گیا فاء کے ذریعے کیوں کہ یہ معطوف علیہ حال کے

عَلَيْهِ غَيْرُ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِخِلَافِ الْبَوَاقِي

متصل بعد کا حال ہے جو اس سے مؤخر نہیں بخلاف باقی حالات کے

تکثر صریح: کُنْتُمْ اَمْوَاتًا میں جس حالت موت کا ذکر ہوا اُس سے وہ سب مختلف حالتیں مراد ہیں جو ماں کے پیٹ میں روح ڈالے جانے سے پہلے گذریں، یعنی حیات سے موصوف ہونے سے پہلے تک موت ہے، عناصر غنصر کی جمع ہے عناصر وہ مختلف مزاج کی

چیزیں ہیں جن سے اجسام مرکب ہوتے ہوں انسانی جسم چار عناصر سے مرکب ہے مٹی، پانی، آگ، ہوا، پھر عنصر دوسم کے ہیں اول ثقل جس کی حرکت نیچے کی طرف ہو پھر اگر کل حرکت نیچے کی طرف ہو تو ثقل مطلق ہے جیسے مٹی، اور کل حرکت نیچے کی طرف نہ ہو تو ثقل بالاضافہ ہے جیسے پانی، دوم، عنصر خفیف (ہلکا) وہ ہے جس کی اکثر حرکات اوپر کی جانب ہوں، پھر اگر کل حرکتیں اوپر کی طرف ہوں تو خفیف مطلق ہے جیسے آگ، ورنہ خفیف بالاضافہ ہے جیسے ہوا، اغلبہ غذاء کی جمع ہے خوراکیں، یعنی انسان غذاؤں کی صورت میں بھی رہا ہے جن غذاؤں کے کھانے سے ماں باپ کا خون بنا جس سے نبی بنی ہے، اخلاط خلط کی جمع ہے بمعنی مخلوط جس سے مراد غذاؤں سے حاصل شدہ مادے ہیں یعنی خون، صفراء، بلغم، سوداء، چوں کہ عناصر اول حالت ہے جس سے پہلے کوئی حالت نہیں، اور روح ڈالے جانے سے پہلے مفسدہ آخری حالت ہے اس لئے مصنف نے اُن کے وجود کی ترتیب پر حالات ذکر فرمائے،

فاحیاکم: میں مذکورہ حالات کے بعد کی زندگی مراد ہے یعنی روح پیدا کر کے روح کو تیار جسم عنصری میں پھونکا جانا، مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ ہر پیدا ہونے والے انسان کی روح اُس کی پیدائش سے ذرا پہلے پیدا ہوتی ہے اور پھر جسم میں داخل کردی جاتی ہے، اس بارے میں دو قول ہیں ① امام محمد بن نصر اور ابن حزم رحمہم اللہ فرماتے ہیں رو میں جسموں سے بہت پہلے پیدا ہوئیں اور اس پر ابن حزم رحمہ اللہ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اس کی دلیل عہد الست اور اس کے بارے میں نصوص ہیں وغیرہ ② قول یہ ہے کہ جسم بن جانے کے بعد روح پیدا ہوتی ہے خدیشوں میں انسان کی پیدائش کے ذکر میں ہے کہ چالیس دن مفسدہ رہنے کے بعد فرشتہ بھیجا جاتا ہے جو روح پھونکتا ہے، نفع روح سے مراد روح کی پیدائش ہو کر پھونکا جانا ہے، مگر یہ قول اس لئے مرجوح ہے کہ نفع و خلق روح میں واضح فرق ہے نفع خلق نہیں ہے، اس لئے حدیث تخلیق انسان سے استدلال درست نہیں ہے (شرح الصدور ۶/۲۷۷، ۲۷۸)

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا چوں کہ اکثر فاء تعقیب بلا فصل یعنی فوراً بعد ہونے کا معنی دیتا ہے اس لئے کُتِبَ اموالاً فاحیاکم میں احواء کا عطف بذریعہ فاء ہوا کیوں کہ وہ مذکورہ موت کے بعد متصل ہے دونوں حالتوں کے درمیان تلافی نہیں ہے۔

ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ بِالنُّشُورِ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ أَوْ لِلْسُّوَالِ

پھر تم کو موت دے گا تمہاری عمروں کی مدتیں ختم ہونے کے وقت [پھر تم کو زندہ کرے گا] زندہ کرنے کے جس دن صور پھونکا جائے گا یا قبروں میں

فِي الْقُبُورِ

سوال کے لئے

تشریح: ثُمَّ يُحْيِيكُمْ میں کوئی زندگی مراد ہے؟ اس بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے: اول: قیامت کے دن نفع صور کے ذریعے زندہ ہو کر جو زندگی ہوگی، اس صورت میں اُس دن کی زندگی ملنے کے بعد جمع کر کے اللہ تعالیٰ کی عدالت میں حاضری کا ذکر تم الیہ ترجعون میں ہوا، تو تم یحییکم اور تم الیہ ترجعون میں ایک مراد ہونے اور تکرار کا وہم ختم ہو جائے گا کہ تم یحییکم سے تم اور تم الیہ ترجعون سے حشر اور حساب و کتاب مراد ہے، دوم: تم یحییکم سے قبر کی زندگی اور تم الیہ ترجعون سے قیامت کے دن کی حاضری مراد ہے، تم یحییکم میں قبر کی زندگی کی تفسیر ابن جریر نے ابوصالح سے اور امام ابن عطیہ نے ابن عباس سے نقل کی ہے، مگر قبر کی زندگی کا مدار اس تفسیر پر نہیں ہے، سب اہل سنت کے نزدیک قبر کی زندگی حق ہے،

حیات قبر پر دال متعدد احادیث متواتر بتواتر قدر مشترک ہیں، اس لئے عذاب قبر اور حیات قبر کا منکر ٹھہرے دین ہے، اس بارے میں تفصیل کے لیے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد رفیع خان صاحب مندر رحمہ اللہ کی تسکین الصدور، راقم کی کتاب (الصراط السوی فی حیات النبی ﷺ) عقیدہ حیات النبی ﷺ اور صراط مستقیم کا مطالعہ کریں۔

ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. بَعْدَ الْحَشْرِ فَيُجَازِيكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ أَوْ تَنْشُرُونَ إِلَيْهِ مِنْ قُبُورِكُمْ

پھر تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے، حشر کے بعد تو اللہ تعالیٰ تم کو تمہارے اعمال کا بدلہ دے گا، یا زندہ کئے جاؤ گے اللہ کی طرف قبروں سے اٹھ کر حساب کے

لِلْحِسَابِ فَمَا أَعْجَبَ كُفْرَكُمْ مَعَ عِلْمِكُمْ بِحَالِكُمْ هَذِهِ

لے ہو تمہارا کفر کتنا قابل تعجب ہے جب کہ تم اپنا یہ حال جانتے ہو

تشریح: اس عبارت میں ثَمَّ اِلَیْہِ تَرْجَعُونَ کی دو مرادیں ذکر ہوئیں، اگر تم یحییٰ کم سے قیامت کے دن کی زندگی مراد ہو تو ثَمَّ اِلَیْہِ تَرْجَعُونَ سے مراد حشر اور اس کے بعد جزاء بڑا کا حال ہے، اور اگر تم یحییٰ کم سے قبر میں زندگی مراد ہو تو ثَمَّ اِلَیْہِ تَرْجَعُونَ سے زندہ ہو کر حساب کے لئے میدان قیامت میں اٹھنا مراد ہے، حشر کا معنی ہے زندہ لوگوں کا کسی جگہ خاص مقصد کے لئے جمع ہونا جیسے ان یحشر الناس ضحیٰ، اور سل فرعون فی المدائن حاشرین، اور نشر کا معنی اٹھنا زندہ ہونا ہے، مصنف نے فرمایا کہ آیت میں استفہام چوں کہ تعجب کے لئے ہے جس سے تعجب کا مفہوم بھی نکلتا ہے اس لئے مطلب ہوا کہ تمہیں یہ سب حال معلوم ہے پھر بھی کفر کرتے ہو تو تمہارا کفر کتنا باعث تعجب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ إِنْ عَلِمُوا أَنَّهُمْ كَانُوا أَمْوَاتًا فَاجْبَاهَهُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُهُمْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ يُحْيِيهِمْ

تو اگر کہا جائے کہ اگر ان کو یہ معلوم تھا کہ وہ مردے تھے پھر اللہ نے ان کو زندگی دی پھر ان کو موت دے گا تو یہ تو نہیں جانتے تھے کہ پھر ان کو زندہ کرے

ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ قُلْتُ تَمَكُّنُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِهِمَا لِمَا نَصِبَ لَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ

کا پھر اس کی طرف لوٹائے جائیں گے؟ نہیں کہتا ہوں کہ ان کا ان دونوں حالوں کو جاننے کی قدرت رکھنا کیوں کہ ان کے سامنے دلائل قائم کئے گئے عذر قائم

مَنْزِلَ مَنْزِلَهُمْ فِي إِزَالَةِ الْعُذْرِ سَيِّمًا وَفِي الْآيَةِ تَنْبِيْهُ عَلَى مَا يَدُلُّ

کرنے میں اُن کے جاننے کے قائم مقام ٹھہرایا گیا خاص کر جب کہ آیت میں اُس چیز پر تنبیہ ہے جو ان دونوں حالوں کے صحیح ثابت ہونے پر دلائل

عَلَى صَحَّتِهِمَا وَهُوَ أَنَّهُ تَعَالَى لِمَا قَدَّرَ أَنْ أَحْيَاهُمْ أَوْ لِقَدَرِ أَنْ يُحْيِيَهُمْ ثَانِيًا فَإِنَّ بَدْءَ الْخَلْقِ

کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اس پر قادر ہے کہ اُن کو پہلی بار زندگی دی وہ قادر ہے کہ اُن کو دوبارہ زندہ کرے کیوں کہ مخلوق کو پہلی بار پیدا کرنا

لَيْسَ بِأَهْوَنَ عَلَيْهِ مِنْ إِعَادَتِهِ

اللہ تعالیٰ پر اس کو دوبارہ پیدا کرنے سے زیادہ آسان نہیں ہے

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہوا کہ جب کافر مخاطب ہیں تو ان کے سامنے اظہار تعجب کرتے ہوئے ان کے کفر کو چار حال ذکر کر کے قابل تعجب بتایا گیا دنیاوی زندگی سے پہلے کی موت، دنیاوی زندگی، پھر موت، پھر قیامت کے

دن کی زندگی، اور اللہ کے پاس لوٹنا، اور انداز خطاب ظاہر کر رہا ہے کہ یہ چاروں حال مخاطب کافروں کو معلوم ہیں حالاں کہ وہ قیامت کے دن کی زندگی نہیں جانتے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ گودہ قیامت میں زندہ ہونا نہیں جانتے لیکن قیامت کی زندگی پر دلائل قائم کئے گئے ہیں بالخصوص آیت میں بھی دلیل ذکر ہے کہ دنیا کی زندگی سے پہلے عدم تھا تو جو اس عدم سے وجود میں لایا ہے وہ دنیاوی زندگی کے بعد کے عدم سے دوبارہ وجود میں لاسکتا ہے، تو ان دلائل کے ذریعے وہ قیامت کے دن کی زندگی جان سکتے تھے ایسی جان سکنے کو جاننے کے بمنزلہ ٹھہرا کر (کہ گویا جانتے ہیں) ان کو خطاب کیا گیا۔

أَوْ مَعَ الْقَبِيلَتَيْنِ فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ لَمَّا بَيَّنَّ دَلَائِلَ التَّوْحِيدِ وَ النُّبُوَّةِ وَ وَعَدَهُمْ عَلَى الْإِيمَانِ وَ

یا خطاب دونوں جماعتوں کو ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جب توحید اور نبوت کے دلائل بیان کئے اور ایمان لانے پر وعدہ اور کفر پر

أَوْعَدَهُمْ عَلَى الْكُفْرِ أَكَّدَ ذَلِكَ بِأَنَّ عَدَدَ عَلَيْهِمُ النِّعَمَ الْعَامَّةَ وَالْخَاصَّةَ وَاسْتَقْبَحَ

وعد بیان فرمائی تو اسی کو مؤکد کیا اس طرح کہ ان پر عام اور خاص نعمتیں گنائیں اور ان سے کفر کا صادر ہونا قبیح بتایا اور ان بڑی نعمتوں

صُدُّورَ الْكُفْرِ مِنْهُمْ وَاسْتَبَعَدَهُمْ عَنْهُمْ مَعَ تِلْكَ النِّعَمِ الْجَلِيلَةِ فَإِنَّ عَظَمَ النِّعَمِ يُوجِبُ

کے ہوتے اُن سے کفر بعید ہونا ظاہر کیا کیوں کہ نعمت کا عظیم ہونا منعم کی نافرمانی کے عظیم

عَظَمَ مَعْصِيَةِ الْمُنْعِمِ

ہونے کا ثابت کرتا ہے

تشریح: کیف تکفرون کے مخاطب کون ہیں؟ اس کے متعلق پہلا قول ذکر ہو گیا کہ مخاطب کفار ہیں، یہاں سے دوسرا قول ذکر ہے کہ مخاطب کافر اور مسلمان دونوں ہیں، کیوں کہ ماقبل میں توحید و نبوت کے دلائل کے بعد کفر کی وعید طافوا النار النبی وقرودھا الناس و الحجارة اعدت للکافرین سے ذکر ہوئی اور ہشمالذین آمنوا سے مسلمانوں کے لئے وعدہ ذکر ہوا، اب مزید نعمتیں ذکر کر کے اللہ کا منعم ہونا ذکر کر کے اُس کی نافرمانی کا عظیم ہونا بیان کرنا مقصود ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ اتنی نعمتوں کے ہوتے کافروں کا کفر مستبعد اور انتہائی قبیح ہے۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ تُعَدُّ الْإِمَانَةُ مِنَ النِّعَمِ الْمُقْتَضِيَةِ لِشُكْرٍ قُلْتُ لَمَّا كَانَتْ وَصْلَةً إِلَى الْحَيَاةِ

پھر اگر کہا جائے کہ موت دینا کیسے ایسی نعمتوں میں سے شمار کیا گیا جو شکر کا تقاضا کرتی ہوں؟ میں کہتا ہوں کہ جب موت پہنچے گا ذریعہ نجات

الثَّانِيَةِ الَّتِي هِيَ الْحَيَاةُ الْحَقِيقَةُ كَمَا قَالَ تَعَالَى وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ كَانَتْ

دوسری زندگی تک جو حقیقی زندگی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا بیشک آخرت کا کمر ہی اصل زندگی ہے، تو موت بڑی نعمتوں میں سے تھی،

مِنَ النِّعَمِ الْعَظِيمَةِ مَعَ أَنَّ الْمَعْدُودَ عَلَيْهِمْ نِعْمَةٌ هُوَ الْمَعْنَى الْمُنْتَزَعُ مِنَ الْقِصَّةِ بِأَسْرِهَا

ساتھ یہ ہے کہ اُن پر بطور نعمت شمار کیا ہوا وہ معنی ہے جو پورے قصے سے حاصل ہوا ہے، جیسا کہ حال ہو کر جو واقع ہے وہ اُن

كَمَا أَنَّ الْوَاقِعَ حَالًا هُوَ الْعِلْمُ بِهَا لَا كَيْلٌ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمَلِ فَإِنَّ بَعْضَهَا مَاضٍ وَ بَعْضُهَا

سب کا علم ہے نہ کہ جلوں میں سے ہر ایک الگ الگ کیوں کہ بعض ماضی کی ہیں بعض مستقبل کی اور دونوں

مُسْتَقْبَلٌ وَكِلاَهُمَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ خَالًا،

کا حال بننا صحیح نہیں ہے

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب ذکر ہے، سوال ہوا کہ موت دینا کیسے نعمت ہے؟ دو جواب ہیں اول: اخروی زندگی نعمت ہے کیوں کہ وہی حقیقی زندگی ہے اور موت اُس تک پہنچنے کا ذریعہ ہے تو نعمت کا سبب بن کر نعمت ہوئی، دوم: (مع ان المعدود علیہم سے دوسرا جواب ہے کہ) دراصل آیت میں مذکور حالات کو الگ الگ کر کے نعمت شمار کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ سب حالات کے مجموعہ سے حاصل شدہ معنی نعمت ہے اور وہ معنی ہے کئی بار عدم کے بعد وجود میں لانا اور زندہ کرنا، اور یہ تو نعمت ہے جو شرکی مقتضی ہے، مجموعہ سے حاصل شدہ معنی اس طرح ایک نعمت ہے جس طرح مجموعہ حالات کا علم تکفرون کی ضمیر قائل سے حال ہے، ہر ایک الگ الگ حال نہیں بن سکتا کیوں کہ بعض ماضی کی صورت میں اور زمانہ ماضی سے متعلق ہیں جیسے کنتم اموات اور احیاکم، اور بعض مستقبل کی صورت میں اور زمانہ مستقبل سے متعلق ہیں جیسے یمنیکم اور یحییکم اور الیہ ترجعون، اور چوں کہ ذوالحال میں زمانہ حال ہوتا ہے اس لئے حال میں بھی زمانہ حال ہونا ضروری ہے، تو ماضی و مستقبل حال نہیں بن سکتے جب کہ آیت میں حال ہیں تو یہی کہیں گے کہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ حال نہیں ہے بلکہ ان سب حالوں کے مجموعہ کا علم حال ہے اور اس علم کا زمانہ زمانہ حال ہے، تو حال و ذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہوا، ایسے ہی ان کے مجموعہ سے حاصل شدہ معنی یعنی کئی بار عدم کے بعد زندگی نعمت ہے جو شرک کا مقتضی ہے۔

أَوْ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً لِتَقْرِيرِ الْمِنَّةِ عَلَيْهِمْ وَتَبْعِيدِ الْكُفْرِ عَنْهُمْ عَلَى مَعْنَى كَيْفَ يَتَصَوَّرُ

یا خطاب بالخصوص مسلمانوں کو ہے اُن پر احسان ثابت کرنے اور ان سے کفر دور بنانے کے لئے اس معنی پر کہ تم سے کفر کا تصور کیا جائے

مِنْكُمْ الْكُفْرُ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا أَيْ جُهَا لَا أَحْيَاكُمْ بِمَا أَفَادَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ

جب کہ تم مردے تھے یعنی لاطم تھے پھر اللہ نے تم کو زندہ کیا اس علم اور ایمان کے ذریعے جو تم کو دیا پھر تم کو موت

الْمَوْتُ الْمَعْرُوفُ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ الْحَيَاةَ الْحَقِيقِيَّةَ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ فَيُيَبِّسُكُمْ بِمَا لَا عَيْنٌ

دے گا معروف موت، پھر تم کو حقیقی زندگی سے زندہ کرے گا، پھر اس کی طرف لوٹائے گا اُسے تو تم کو بدلہ میں وہ دے گا جو نہ کسی آنکھ نے

رَأَتْ وَلَا أَذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ

دیکھانہ کسی کان نے سنا نہ کسی آدمی کے دل پر خیال گذرا

تشریح: اس عبارت میں تیسرا احتمال ذکر ہے کہ کیف تکفرون کے مخاطب مسلمان ہیں، اور استفہام انکاری ہے کہ تم کیسے کفر کر سکتے ہو یعنی نہیں کر سکتے کہ ایمان جیسی عظیم نعمت تم پر ہے، اس لئے تم سے کفر کا تصور نہیں ہو سکتا، مصنف نے بتایا کہ اس صورت میں کنتم اموات میں موت نے مراد جہالت اور احیاکم سے مراد علم و ایمان کے ذریعے روحانی زندگی ہے ہم یمنیکم سے مراد دنیا سے جاننا یحییکم آخرت کی زندگی اور ہم الیہ ترجعون سے ثواب لینے کے لئے اللہ کے سامنے حاضری مراد ہے۔

وَالْحَيَوَةُ حَقِيقَةٌ فِي الْقُوَّةِ الْحَسَّاسَةِ أَوْ مَا يَنْتَضِيهَا وَبِهَا سَمِيَ الْحَيَوَانُ حَيَوَانًا مَجَازِيًّا

اور حیات حقیقت ہے قوت حساسہ میں یا اس قوت میں جن قوت حساسہ کا تقاضا کرے، اسی سے جاندار کا نام حیوان رکھا گیا، اور مجاز ہے

الْقُوَّةِ النَّامِيَّةِ لِأَنَّهُمَا مِنْ طَلَابِعِهَا وَمُقَدِّمَاتِهَا وَفِيمَا يَخْصُ الْإِنْسَانُ مِنَ الْفَضَائِلِ كَالْعِلْمِ

قوت نامیہ میں کیوں کہ قوت نامیہ قوت حساسہ کے مقدمات میں سے ہے، اور (مجاز ہے) ان فضائل میں جن سے انسان خاص ہے جیسے علم،

وَالْعَقْلِ وَالْإِيمَانِ مِنْ خَبْثٍ أَنَّهُ كَمَالُهَا وَغَايَتُهَا

عقل، ایمان اس حیثیت سے کہ یہ قوت حیوانی کا کمال اور غایت ہیں

تشریح: یعنی حیات کے دو استعمال ہیں حقیقت اور مجاز، قوت حساسہ میں جس کے ساتھ حس و حرکت ہے یعنی قوت لمس یا قوت حساسہ کی مقبض نہیں قوت میں حیات کا استعمال حقیقت ہے، اس کے علاوہ مواقع میں مجاز ہے جیسے قوت نامیہ میں جس سے چیز میں بڑھنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کیوں کہ پہلے قوت نامیہ موجود ہوتی ہے تو قوت حساسہ وجود میں آتی ہے، تو یہ قوت حساسہ کا مقدمہ ہوئی، اور انسان کی خصوصیات میں جیسے علم، عقل، ایمان میں حیات کا استعمال مجاز ہے کیوں کہ یہ چیزیں قوت حیوانی میں کمال پیدا کرتی ہیں اور قوت حیوانی کی خاص غرض و غایت ہیں، جیسے یخرج الحي من الميت ای العالم من الجاهل والمؤمن من الكافر، او من كان ميتاً فأحييناهُ ای کافرأفجعلناه مؤمناً، وما يستوی الاحياء ولا الاموات ای المؤمنون والكفار، وكذلك مثل الذي يذكر به والذي لا يذكر مثل الحي والميت -

وَالْمَوْتُ بِأَزَائِهَا يُقَالُ عَلَى مَا يَقَابِلُهَا فِي كُلِّ مَرْبِئَةٍ قَالَ تَعَالَى قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ

اور موت حیات کے مقابل ہر مرتبہ میں چیز بولی جاتی ہے جو حیات کا مقابل ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا فرمادیں اللہ تعالیٰ تم کو زندہ کرتا ہے پھر موت

يُمِيتُكُمْ وَقَالَ اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَقَالَ أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

دیتا ہے اور فرمایا جان لو کہ بیشک اللہ تعالیٰ زمین کو زندہ کرتا ہے اس کی موت کے بعد اور فرمایا بھلا جو شخص مردہ تھا پھر ہم نے اس کو زندہ کیا اور بنایا اس

وَجَعَلْنَا لَكَ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ

یکھ لئے نور جس کے ساتھ لوگوں میں چلتا ہے

تشریح: اس عبارت میں موت کا معنی ذکر ہوا خلاصہ یہ ہے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات کا استعمال جہاں حقیقت ہے اس کے مقابل میں موت کا استعمال حقیقت ہوگا اور جس میں حیات کا استعمال مجاز ہے اس کے مقابل میں موت کا استعمال مجاز ہوگا، قل اللہ یحییکم ثم یمیتکم میں حیات قوت حساسہ ہونے میں اور موت قوت حساسہ نہ ہونے میں استعمال ہے، اعلمو ان اللہ یحیی الارض بعد موتها میں حیات قوت نامیہ ہونے میں اور موت قوت نامیہ نہ ہونے میں مستعمل ہے، اور او من کان میتاً فأحییناه میں حیات ایمان میں اور موت کفر میں استعمال ہے۔

وَإِذَا وُصِفَ بِهَا الْبَارِئُ تَعَالَى أُرِيدَ بِهَا صِحَّةُ إِتِّصَافِهِ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ اللَّازِمَةِ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ

اور جب حیات کے ساتھ موصوف کیا جائے اللہ تعالیٰ کو تو اس سے مراد اس علم اور قدرت کے ساتھ اس کا موصوف ہو سکتا ہے جو ہمارے اندر اس قوت

فَإِنَّا أَوْ مَعْنَى قَائِمٍ بِذَاتِهِ يَقْتَضِي ذَلِكَ عَلَى الْإِسْتِعَارَةِ

کے لازم ہیں، یا حیات سے وہ معنی مراد ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس صحت اتصاف بالعلم والقدرة کا تقاضا کرتا ہے بطور استعارہ تشریح: حیات کے اوپر جو معنی بیان کئے گئے اللہ تعالیٰ اس معنی میں حیات سے پاک ہے کیوں کہ وہ قوت حساسہ یا اس کی مقتضی قوت کا محتاج نہیں ہے، تو جب حیات کی اللہ کی طرف نسبت ہو جیسے اللہ تعالیٰ حی ہے تو معنی کیا ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی حیات سے مراد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ علم اور قدرت سے موصوف ہے یہ علم و قدرت لازم ہے ہماری قوت حیات کو اور حیات ملزوم ہے تو بطور کنایہ ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے، یا حیات سے مراد ایسا معنی ہے جو حیات کے لازم علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہو سکے کا تقاضا کرے، اس صورت میں استعارہ ہے، یعنی جو صفت صحت اتصاف کا تقاضا کرتی ہے اس کو قوت حساسہ سے تشبیہ دی گئی، اور مشبہ یہ بولا گیا مشبہ مراد لیا گیا یہ استعارہ تصریحیہ ہوا، استعارہ یہ ہوتا ہے کہ مشبہ و مشبہ یہ میں سے ایک ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ کو مشبہ یہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کر کے مشبہ کے لئے مشبہ یہ سے خاص کوئی معنی ثابت کیا جاتا ہے، پھر اگر مشبہ یہ ذکر ہو تو استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے،

وَقَرَأَ يَعْقُوبُ تَرْجِعُونَ فِي جَمِيعِ الْقُرْآنِ

اور قاری یعقوب نے تَرْجِعُونَ پڑھا ہے پورے قرآن میں

تشریح: ایک قراءت بیان کی جو کہ واضح ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، بَيَانُ نِعْمَةٍ أُخْرَى مُرْتَبِئَةً عَلَى الْأُولَى فَإِنَّمَا

وہ وہ ذات ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب پیدا کیا جو زمین میں ہے [یہ ایک اور نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرجع ہے کہ وہ (پہلی) نعمت اُن خَلَقَهُمْ أَحْيَاءَ قَادِرِينَ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَهَذِهِ خَلْقٌ مَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ بَقَاءُ هُمْ وَيَتِمُّ بِهِ كَوَيْدًا كَرَامَةً دَمًا حَالٍ فِي قَدَرٍ رَكْعَةٍ وَالْهَذَا خَلْقٌ مَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ بَقَاءُ هُمْ وَيَتِمُّ بِهِ مَعَاشُهُمْ وَ مَعْنَى لَكُمْ لِأَجْلِكُمْ وَالتَّفَاعِلُ فِي دُنْيَاكُمْ بِاسْتِفَاعِكُمْ بِهَا فِي مَصَالِحٍ ہوتی ہے اور ان کے ذریعے معاش مکمل ہوتی ہے، اور لکم کا معنی ہے تمہاری خاطر اور تمہیں نفع دینے کے لئے (چاہے) دنیا میں اُس کے ذریعے اَبْدَانِكُمْ بِوَسْطٍ أَوْ غَيْرِ وَسْطٍ وَدِينِكُمْ بِالْإِسْتِدْلَالِ وَالْإِعْتِبَارِ وَالتَّعَرُّفِ لِمَا يَلَائِمُهُمْ اُن تمہارے جسموں کی مصلحتوں میں نفع حاصل ہو بالواسطہ یا براہ راست، اور (یا) تمہارے دین میں نفع دینا ہو (اللہ کی قدرت و وحدانیت پر) استدلال کرنے لَذَاتِ الْآخِرَةِ وَ آلائِمَهَا لَا عَلَى وَجْهِ الْغَرَضِ فَإِنَّ الْفَاعِلَ لَغَرَضٍ مُسْتَكْمِلٍ بِهِ بَلْ عَلَى اور عبرت حاصل کرنے اور آخرت کی لذتوں اور اس کی تکلیفوں کی پہچان کرنے کے ذریعے (لیکن) بطور غرض کے نہیں کیوں کہ جو غرض کے لئے کام کرنے اِنَّهٗ كَالْغَرَضِ مِنْ حَيْثُ اِنَّهٗ عَاقِبَةُ الْفِعْلِ وَمُؤَدَّاهُ والا ہو وہ اُس غرض کے ذریعے کام مکمل کرنے والا ہوتا ہے بلکہ یہ انتفاع اس حیثیت سے غرض کی طرح ہے کہ یہ کام کا انجام اور نتیجہ ہے

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں ایک تو ماقبل سے ربط بیان کیا کہ ماقبل میں ایک نعمت ذکر تھی یہاں سے ایک اور نعمت ذکر ہے، ماقبل کی نعمت یکے بعد دیگرے زندہ حالت میں اور قدرت رکھنے والے بنا کر بندوں کو پیدا کرتا ہے، اور یہاں مذکور نعمت ان چیزوں کا پیدا کرنا ہے جن پر بندوں کی زندگی موقوف ہے اور ان کا معاش چلتا ہے، دوسری بات یہ بیان کی کہ لکم کالام نفع کا ہے یعنی اے انسانو! یہ سب کچھ تمہاری خاطر تمہارے نفع کے لئے پیدا کیا، چاہے ان چیزوں میں دنیا کا نفع ہو یا دین کا یا آخرت کا، دنیا کا نفع جیسے ان پیدا کردہ چیزوں سے بالواسطہ یا بلا واسطہ آدمی اپنے جسمانی منافع صحت، قوت وغیرہ حاصل کرتا ہے، اور دینی اور اخروی فائدے جیسے ان چیزوں سے اللہ کی ذات، توحید اور منعم ہونے پر استدلال کرنا، عبرت حاصل کرنا، ایسے ہی دنیا میں پیدا کی ہوئی لذت و عیش کی چیزوں سے ان جتنی جنت کی لذت و عیش اور راحت کی چیزوں کو اور دنیا کی مضر چیزوں جیسے سناپ بچھو آگ وغیرہ سے جہنم میں سزا کے لئے مسلط ہونے والی آگ، بچھو، سناپ وغیرہ کو پہچانیں، یہ بہت بڑے منافع ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ ان چیزوں کی پیدائش سے ان منافع کے لئے ان کی تخلیق مقصود ہے لیکن یہ غرض من حیث الغرض اللہ کا مقصود نہیں ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کے کام غرض سے وابستہ ہوتے ہیں حالاں کہ اللہ اس سے پاک ہے کہ اس کے کام غرض کے لئے ہوں کیوں کہ جو کام غرض کے لئے ہوں وہ غرض کے بغیر ناقص ہوتے ہیں، غرض حاصل ہونے سے کامل اور تمام بنتے ہیں، اس طرح غرض کے حاصل ہوئے بغیر فاعل للغرض فاعل ناقص ہوگا، بلکہ ان چیزوں کی پیدائش سے اللہ کی غرض اس حیثیت سے وابستہ ہے کہ جس کا نام غرض ہے وہ کام کا نتیجہ و انجام ہے،

وَهُوَ يَقْتَضِيْ اِبَاحَةَ الْاَشْيَاءِ النَّافِلَةِ وَلَا يَمْنَعُ اخْتِصَاصُ بَعْضِهَا بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ عَارِضَةً

اور آیت کا مضمون تقاضا کرتا ہے نفع کی چیزوں کے مباح ہونے کا، اور بعض چیزوں کا عارضی طور پر بعض اسباب کے ساتھ خاص ہو جانا مانع نہیں

فَاِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى اَنَّ الْكُلَّ لِلْكُلِّ لَا اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ لِلْكُلِّ وَاحِدٍ

بتا کیوں کہ مجموعہ مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد ہر فرد کے لئے ہے

تشریح: یعنی خلق لکم میں جب لام نفع کا ہے، تو معلوم ہوا کہ نفع کی سب چیزیں ہم انسانوں کے استعمال کے لئے اللہ نے پیدا کیں یعنی ان کا استعمال جائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء نافعہ میں اصل اباحت ہے، مگر امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس پر بحث کرتے ہوئے اس کے لئے آیت کو دلیل بنا تا درست فہم مانا اور فرمایا کہ آیت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب چیزیں ہمارے نفع کے لئے ہیں مگر نفع سے مراد کھانے پینے اور استعمال کا نفع ضروری تو نہیں بلکہ جیسا کہ اوپر مصنف بیضاوی نے بھی ذکر کیا کہ ان میں مختلف دینی یا دنیاوی منافع ہیں ان سب منافع کا تعلق کھانے پینے اور استعمال سے تو نہیں بلکہ مثلاً عبرت حاصل کرنے کا نفع بغیر کھائے پینے اور استعمال کے ہے، اور جب یہ نفع چیزوں کے استعمال کے بغیر ہے تو کیسے ثابت ہوا کہ اشیاء نافعہ کا استعمال، کھانا پینا وغیرہ جائز ہے؟ بلکہ جن اشیاء نافعہ کا شرعاً حلال ہونا ثابت ہوگا ان کا استعمال ہی ان کا نفع ہے اور جن کا حلال ہونا ثابت نہ ہوا ان میں توقف ہوگا اور ان کا نفع فقط عبرت و استدلال علی قدرت اللہ ہے، لہذا آیت اس استدلال کے لئے نا کافی دلیل ہے، فرقہ اباحیہ گذرا ہے جو دنیا کی ہر چیز ہر ایک کے لئے جائز ٹھہراتے تھے، انہوں نے آیت سے استدلال کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے سب

چیزیں سب انسانوں کے لئے پیدا کیں تو کوئی چیز کسی ایک آدمی کے لئے خاص نہیں نہ اس کی ملکیت ہے، لہذا ہر چیز ہر آدمی کے لئے حلال ہے، اول: تو جب آیت سے اباحت ثابت ہی نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو ہر ایک چیز کا ہر ایک آدمی کے لئے حلال ہونا کیسے ثابت ہوا، ہاں ہر ایک چیز کا ہر ایک آدمی کے لئے عبرت وغیرہ کے نفع کے لئے ہونا درست ہے، دوم: یہ تب ہوگا جب حکم کا لام تملیک اور اباحت کے لئے متعین اور ثابت ہو جب کہ یہ لام نہ تملیک کے لئے ہے نہ اباحت کا فائدہ دیتا ہے تو ہر چیز ہر ایک کے لئے حلال ہونا کیسے ثابت ہوا؟ سوم: یہاں مجموعہ کا مجموعہ کے نفع کے لئے ہونا بیان ہے نہ کہ ہر چیز کے ہر فرد کا ہر ایک کے لئے ہونا ثابت ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ولایمنع اختصاص بعض الاسباب عارضۃً سے اسی کی وضاحت کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا ثابت بھی ہو تو بعض عارضی اسباب جیسے بیع و شراء نکاح و راخت، ہبہ وغیرہ کے ذریعے جو چیز جس کے ساتھ خاص ہو جائے گی وہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ آیت مجموعہ اشیاء کو مجموعہ اشخاص کے لئے نافع بتاتی ہے نہ کہ ہر فرد کی کو ہر فرد انسان کے لئے نافع بتاتی ہے، (اور نفع سے بھی خاص نفع استعمال مراد ہونا یقینی نہیں ہے)۔

وَمَا يَعْزُبُ عَنْهُ مَالٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا الْأَرْضُ إِلَّا إِذَا أُرِيدَ بِهِ جَهَنُّ السَّفَلِ كَمَا يُرَادُ بِالسَّمَاءِ جَهَنُّ

اور نہ اس چیز کو عام ہے جو زمین میں ہے زمین کو شامل نہیں مگر جب ارض سے نیچے کی جانب مراد لی جائے (تو مازین کو عام ہوگا) جیسے

الْعُلُوِّ وَ جَمِيعًا حَالٌ عَنِ الْمَوْصُولِ الثَّانِي

سماں سے اوپر کی جانب مراد لی جاتی ہے، اور جمیعاً دوسرے موصول سے حال ہے۔

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مآ کا عموم بیان کیا کہ مافی الارض میں مآ زمین کے اندر کے سب کچھ کو شامل ہے لیکن خود زمین کو شامل نہیں ہے ورنہ ظرفیۃً اشیاء لنفسہ لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے، البتہ اگر ارض سے ٹھکی جانب مراد ہو تو اس میں خود زمین بھی داخل ہو سکتی ہے کیوں کہ کہتے ہیں کل ما تحک فہو ارض و کل ما فوقک فہو سماء یعنی ہر نیچے کی چیز کو ارض اور ہر اوپر کی چیز کو سماء کہہ دیتے ہیں، علامہ سیوطی رحمہ اللہ حاشیہ بیضاوی میں فرماتے ہیں امام بیضاوی کی بات درست نہیں ہے بلکہ مآ زمین کو بھی شامل ہے ایک دوسرے طریقہ سے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ مضاف ذکر کرتے ہیں اور مضاف کے ساتھ مضاف الیہ بھی مراد ہوتا ہے مگر الگ سے ذکر نہیں ہوتا جیسے راکب الناقة طلیحان ای الراکب و الناقة طلیحان (اونٹنی اور اس کا سوار دونوں ٹھکے ہوئے ہیں) جیسے اس مثال میں طلیحان تشبیہ ظاہر کرتا ہے کہ راکب اور ناکۃ دونوں ایک خبر میں شریک ہیں ایسے آیت مافی الارض و الارض دونوں کو شامل ہے (نواہد الافکار حاشیہ بیضاوی) مصنف کی دوسری توجیہ کا نتیجہ بھی یہی ہے کہ جب ارض سے جہت سفل مراد لیں تو مافی الارض و الارض دونوں کو آیت شامل ہو جائے گی، گو جعل لکم الارض فواشاً میں زمین کا ذکر ہو چکا ہے مگر چون کہ یہاں صراحتہً نہیں بلکہ ضمناً زمین کا ذکر آیا اس لئے یہ تکرار کوئی خرابی نہیں ہے۔

جمیعاً: سے متعلق دو احتمال ہیں اول: لکم کی کم ضمیر مخاطب سے حال ہو، دوم: مافی الارض میں مذکور مآ سے حال ہو مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے احتمال کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ وہ قریب ہے، اس سے نعمتوں کی کثرت کا معنی پیدا ہوتا ہے جو مقام کے مناسب

ہے، جب کہ کُھم خمیر سے حال بنانے سے معتم علیہم کی کثرت ظاہر ہوتی ہے۔

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَصَدَّ إِلَيْهَا بِإِزَادَتِهِ مِنْ قَوْلِهِمْ اسْتَوَىٰ إِلَيْهِ كَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ

پھر اللہ تعالیٰ آسمان کی طرف مستوی ہوا اس کا قصد کیا اپنے ارادے کے ذریعے، یہ عربوں کے قول استوی الیہ کالسم المرسل سے ہے

إِذَا قَصَدَ قَصْدًا مُسْتَوِيًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُلَوَّىٰ عَلَى شَيْءٍ وَأَصْلُ الْإِسْتَوَاءِ طَلْبُ السَّوَاءِ وَ

جب آدمی سیدھا قصد کرے کسی چیز پر مائل ہوئے بغیر، اور استواء کی اصل برابری طلب کرنا ہے، اور اس کا اعتدال پر اطلاق اس لئے ہے

إِطْلَاقُهُ عَلَى الْإِعْتِدَالِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَسْوِيَةٍ وَضَعُ الْأَجْزَاءِ وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مِنْ

کہ اعتدال میں اجزاء رکھنے میں برابری ہوتی ہے، اور اس معنی میں اس کا حمل اللہ تعالیٰ پر ممکن نہیں کیوں کہ یہ اجسام کے

خَوَاصِّ الْأَجْسَامِ وَقِيلَ اسْتَوَىٰ اسْتَوَىٰ وَمَلَكَ قَالَ شَاعِرٌ

خواص سے ہے، اور کہا گیا کہ استوی کا مطلب ہے حکومت منجالی اور بادشاہ ہوا، شاعر کہتا ہے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِبَشَرٍ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَ دَمٍ مُهْرَاقِ

بشر عراق پر حاکم ہوا بغیر تلوار کے اور بغیر خون بہانے کے

وَالْأَوَّلُ أَوْفَقُ لِلْأَصْلِ وَالصِّلَةِ الْمُعْدَىٰ بِهَا وَالتَّسْوِيَةُ الْمُتَرْتِبَةُ عَلَيْهِ بِالْفَاءِ

اور پہلا معنی اصل کے زیادہ موافق ہے اور اس صلہ کے بھی جس کے ذریعے متحد ہوا ہے اور اس تسویہ کے بھی جو اس پر بذریعہ فاء مرتب کیا گیا

تفسیر: آیت میں استوی الی السماء کے استواء کا کیا مفہوم ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو قول ذکر کئے:

اول قول: استوی بمعنی قَصَدَ ہے عربوں کے قول استوی الیہ کالسم المرسل سے ہے جب آدمی بالکل سیدھی جانب قصد کرے کسی شے پر جھکے بغیر، یعنی آسمان بنانے کا ارادہ کیا قصد بالحرکت مراد نہیں قصد فقط بالا ارادہ مراد ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی معنی و مراد کو ترجیح دی ہے کئی وجہ سے:

① اصل معنی اشتقاق کے مطابق ہے کہ استواء کا معنی طلب سوا ہے برابری طلب کرنا، آسمان کو پیدا کرنے کے قصد سے مراد بھی اس کو پوری طرح برابر کرنا ہے۔

② استواء کا صلہ الی آیا ہے اور الی کے ذریعہ صلہ قصد کے معنی کی صورت میں آتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے صلہ الی نہیں آتا۔

③ آگے فاء تفریعیہ کے ذریعہ استوی پر فسواھن کو مقرر و مرتب کیا گیا جس میں آسمانوں کا تسویہ ذکر ہے یعنی ان کو برابر کرنا اور پہلے معنی میں بھی برابری کا معنی پایا جاتا ہے گویا فسواھن استوی کی تفسیر ہے اس لئے ان وجوہ سے یہ معنی رائج ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ استوی بمعنی استولی ہے، جیسا کہ شاعر کے شعر میں استوی بمعنی بادشاہ ہونا ثابت ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ هَذِهِ الْأَجْرَامُ الْعَلَوِيَّةُ أَوْ جِهَاتُ الْعُلُوِّ

اور سماء سے مراد یہ اوپر والے اجسام ہیں یا بلندی والی جانب ہے

تفسیر: اوپر مافی الارض کے ماکے بیان میں فرمایا کہ اگر ارض سے مراد جہت سفل ہو تو مآرض کو بھی شامل ہوگا، معلوم

ہوا کہ ارض کا جہت نفل پر اطلاق ہوتا ہے، جیسے خود زمین پر اطلاق ہوتا ہے، ایسے ہی سماء کا اطلاق ہوتا ہے جہت علو پر بھی اور سات آسمانوں پر بھی، تو اگر ارض سے جہت نفل مراد ہو تو سماء سے جہت علو مراد ہوگا، اور اگر ارض سے معروف زمین مراد ہو تو سماء سے سات اجرام علویہ یعنی معروف آسمان مراد ہوں گے۔

وَتُمَّ لَعَلَّهُ لِنَفَاوَتِ مَا بَيْنَ الْخَلْقَيْنِ وَفَضْلِ خَلْقِ السَّمَاءِ عَلَى خَلْقِ الْأَرْضِ كَقَوْلِهِ تُمَّ كَانَ

اور تُم شاید دونوں مخلوقوں زمین آسمان کے درمیان فرق کرنے کے لئے ہے اور (یہ کہ) آسمان کی بناوٹ زمین کی بناوٹ پر فضیلت والی ہے جیسے اللہ تعالیٰ

مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا لَتَرَ اخِي فِي الْوَقْتِ فَإِنَّهُ يُخَالِفُ ظَاهِرَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ

کا فرمان ہے کہ کان من اللہین آمنوا (پھر ہوتا ان لوگوں میں سے جو ایمان لائے) ہم وقت میں تراخی کے لئے نہیں ہے، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے

دَحْهَا فَإِنَّهُ يَذُلُّ عَلَى تَأْخِرِ دَحْوِ الْأَرْضِ الْمُتَقَدِّمِ عَلَى خَلْقِ مَا فِيهَا عَنِ خَلْقِ السَّمَاءِ

فرمان و الارض بعد ذالك دحها کے ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس کا ظاہر دلالت کرتا ہے زمین کے پھیلاتے کے مؤخر ہونے پر جو پھیلا تا زمین

وَتَسْوِيَّتِهَا إِلَّا أَنْ تَسْتَأْنِفَ بِدَحْهَا مُقَدِّمَ النَّصْبِ الْأَرْضِ فَعَلًا آخِرَ دَلِّ عَلَيْهِ ء أَنْتُمْ أَهْلُ

کے اندر چیزوں کی پیدائش سے پہلے ہے آسمان کی پیدائش اور اس کے برابر کرنے سے گریہ کہ آپ دحها سے نیا جملہ بنائیں الارض کا نصب ایک اور فعل

خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا مِثْلَ تَعْرِفِ الْأَرْضِ وَتَذَبُّرِ أَمْرِهَا بَعْدَ ذَلِكَ

ہو جس پر اَنْتُمْ اَهْلُ خَلْقِ السَّمَاءِ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا دلالت کرتا ہے معللاً تَعْرِفِ الارض و تَذَبُّرِ اَمْرَهَا بعد ذالك

لِكُنْهٖ خِلَافُ الظَّاهِرِ

لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔

تکثیر یح: قرآن وحدیث کی مختلف نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے علماء کے وقول ہیں: اول یہ کہ پہلے زمین اور پھر آسمان پیدا کئے گئے، دوسرا قول ابن کے برعکس ہے، مصنف رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ پہلے آسمان پیدا ہوئے پھر زمین پیدا کی گئی، مصنف رحمہ اللہ کی اس رائے پر اشکال ہوا کہ آیت هٰذِهِ اُولٰٓئِكَ اَلَّذِيْنَ خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْاَرْضَ وَالْبَحْرَ وَكُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ اَنۡزَلْنٰهُ مِنۡ سَمٰوٰتٍ رَّحۡمٰتًا ۚ وَهُوَ الَّذِيۭ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ عَلِيۡمٌ میں اول زمین کی تخلیق ذکر ہوئی پھر تُم سے آسمان کی تخلیق بیان ہوئی اور تُم تراخی کے لئے آتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آسمان کی تخلیق زمین سے مؤخر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں اول یہ فرمایا کہ ہم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے بلکہ تراخی درجہ کے لئے ہے کہ تخلیق آسمانی تخلیق ارضی سے درجہ میں افضل ہے، جیسے کہ کان من اللہین آمنوا میں ہم تراخی زبان کے لئے نہیں کہ مطلب ہو کہ ایمان اعمال سے مؤخر ہے، بلکہ تراخی درجہ کے لئے ہے کہ ایمان اعمال سے درجہ میں بڑھیا ہے، تو ہم سے آسمان کا زمین سے مؤخر ہونا ثابت نہیں ہوتا، نیز اگر ہم تراخی زمان کے لئے لیں تو پھر یہ آیت دوسری آیت والارض بعد ذالك دحها کے خلاف ہوگی کہ اُس میں ہے کہ زمین کو آسمان کے بعد پھیلا یا، جس سے زمین کی تخلیق آسمان کے بعد ہونا ثابت ہے، اور جب ہم تراخی زمان کے لئے نہ لیں گے تو دونوں آیات میں تعارض نہ رہے گا، مگر مصنف رحمہ اللہ کی یہ توجیہ درست نہیں ہے کیوں کہ والارض بعد ذالك دحها میں آسمان کی تخلیق کے بعد دحوا راض کا ذکر ہے نہ کہ تخلیق

ارض کا، اور دھواض سے مراد وہ ہے جو دھواض کے بعد بطور تفسیر ذکر ہے یعنی اخراج منہاماء ہوا و مرغھا الایۃ یعنی زمین کے اوپر کی چیزوں کی تخلیق آسمان کی تخلیق کے بعد ہوئی نہ کہ زمین کی تخلیق آسمان کی تخلیق کے بعد ہوئی، الا ان تستأنف سے معنی دونوں قسم آیتوں کے تعارض کا حل دوسرے طریقہ سے کرتے ہیں کہ اگر دھواض سے جملہ مستأنف ہوا و الارض بعد ذالک سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ الارض بعد ذالک کے لئے کوئی فعل عامل محذوف ہو جس محذوف پر وال النعم اشد خلقا ہو مثلاً تَعْرِيفُ الْأَرْضِ وَتَذَبُّرُ أَمْرِهَا بَعْدَ ذَالِکَ، یعنی زمین کی تخلیق پہچان، اور آسمان کی تخلیق کے بعد زمین کے معاملہ میں غور کر لے، تو پھر تم استوی میں تم تراخی زمان کے لئے ہوگا، کیوں کہ اب آیت کی اس پردالت نہیں رہی کہ دھواض آسمان کی تخلیق کے بعد ہے تو تعارض نہ رہا، لکنہ خلاف الظاہر: یعنی تعارض کے حل کی یہ صورت کہ الارض کا عامل فعل مقدر ہو وغیرہ خلاف ظاہر ہے، کیوں کہ کئی تکلفات کرنا پڑتے ہیں، عامل مقدر ماننا پڑتا ہے، بعد ذالک پر وقف کرنا ہوگا، اور بعد ذالک کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

فائدہ: یہ تو مصنف رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ پہلے آسمانوں کی اور پھر زمین کی تخلیق ہوئی، لیکن جمہور کے نزدیک پہلے زمین کی تخلیق ہوئی، پھر آسمانوں کی، یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح سند سے منقول ہے (الاسماء والصفات ۳۸۸، حاشیۃ الشہاب علی البیضاوی عن الحاکم والبیہقی ۱۱۴/۲) اور حضرت عبداللہ بن سلام سے بھی نقل ہے (الاسماء ۳۹۰) اور علامہ مجاہد رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے (التوحید لابن خزمہ ۸۸۸/۲، العظیمۃ لابن الشیخ ۱۳۶/۲)

فَسَوَّيْنَهُنَّ عَدْلَهُنَّ وَخَلَقَهُنَّ مَصُونَةً مِّنَ الْعِوَجِ وَالْفُطُورِ وَهُنَّ ضَمِيرُ السَّمَاءِ إِنِّ فُسِّرَتْ
تو برابر کر دیا ان آسمانوں کو (یعنی) ان کو درست کیا اور ٹیڑا پن اور کجی سے محفوظ پیدا کیا، اور هن سماء کی طرف راجع ضمیر ہے اگر سماء کی تفسیر اجرام
بِالْأَجْزَامِ لِأَنَّهُ جَمْعٌ أَوْفَىٰ مَعْنَى الْجَمْعِ وَالْأَفْمَبُهُمْ يُفْسِرُ مَا بَعْدَهُ كَقَوْلِهِمْ رَبُّهُ رَجُلًا
سے کی جائے کیوں کہ سماء جمع ہے یا جمع کے معنی میں ہے، ورنہ یہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر اس کا بعد کرتا ہے جیسے عربوں کا قول رَبُّهُ رَجُلًا ہے،
تفسیر یح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہیں اول: سَوَّيْنَهُنَّ کا معنی کہ بالکل درست بنایا اور کجی اور کجی سے محفوظ بنایا، دوم: هُنَّ
ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ اگر سماء بمعنی اجرام علویہ ہو تو ضمیر کا مرجع سماء ہے جو ماقبل میں ذکر ہے، اب یہ اشکال ہوا کہ سماء
تو مفرد اور هن ضمیر تو جمع ہے تو راجع مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ سماء جمع ہے (جمع الجمع ہو کر کہ جمع مساوات اور جمع
الجمع سماء ہے) جس کا مفرد سماء ہے یا سماء مفرد ہے مگر جمع کے معنی میں ہے، اور اگر سماء بمعنی اجرام نہ ہو بلکہ
بمعنی جہات علویہ ہو تو یہ ضمیر سماء کی طرف راجع نہیں بلکہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر سبع سموات ہے جیسے رَبُّهُ رَجُلًا میں
ضمیر مفرد مبہم ہے۔

سَبْعُ سَمَوَاتٍ بَدَلٌ أَوْ تَفْسِيرٌ فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ أَنَّ أَصْحَابَ الْأَرْضِ صَادِقَاتُ السَّعَةِ أَفَلَاكٌ قُلْتُ
سبع سموات بدل ہے یا تفسیر ہے، تو اگر کہا جائے کہ کیا یہ بات نہیں کہ آلاتِ رصدیہ والوں نے نواظراک ثابت کر دیے؟ میں کہتا ہوں
فِيمَا ذَكَرُوهُ شَكُّوكَ وَإِنْ صَحَّ فَلَيْسَ فِي الْآيَةِ نَفْيُ الزَّائِدِ مَعَ أَنَّهُ إِنَّ ضُمَّ إِلَيْهَا الْعَرْشُ
جو آلاتِ رصدیہ والوں نے ذکر کیا اس میں شکوک ہیں، اور اگر صحیح ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے، جب کہ سات آسمانوں کے ساتھ عرش

وَالْكُرْسِيُّ لَمْ يَبْقِ خِلَافٌ ،

اور کرسی ملای جائے تو اختلاف باقی نہیں رہتا

تکثیر یح: یعنی ہُنَّ ضمیر کا مرجع سماء ہو تو سبع سماوات ہُنَّ ضمیر سے بدل ہے، اور اگر ضمیر مبہم ہو تو سبع سماوات ضمیر مبہم کی تفسیر ہے، بدل ہونے کو مفسرین نے ترجیح دی ہے، پھر ایک اشکال ذکر کیا کہ آیت سے آسمان سات ہونا ثابت ہے جب کہ سائنسدان نوافلاک ثابت کرتے ہیں چاند، عطارد، زہرہ، سورج، مریخ، مشتری، زحل، اور وہ فلک جس میں ستارے موجود ہیں، اور وہ فلک اعظم ہر دن رات ایک چکر کاٹتا ہے، تو آیت اور سائنسدانوں کی بات میں تعارض ہے؟ بہترین جواب یہ ہے کہ اُن کی بات قرآن کی نص قطعی کی طرح قطعی نہیں ہے، تعارض دو برابر کی باتوں میں مانا جاسکتا ہے، ایک طرف قطعی نص دوسری طرف محض تخمینہ اور ظن ہو تو ظاہر ہے کہ ظن و تخمینہ مردود اور قطعی نص مقبول ہوگی، پھر خود سائنسدان کوئی مضبوط دلیل نہیں رکھتے، وہ پہلے آسمان تک نہیں پہنچ سکے تو نوافلاک کا مشاہدہ کہاں کر لیا؟ مصنف رحمہ اللہ کے تین جواب یہ ہیں کہ اول تو اُن کی باتیں مشکوک ہیں یقینی نہیں ہیں، دوم اگر مان لیا جائے تو آیت میں سات کا ذکر ہے تو کی نفی نہیں تو تعارض نہیں ہے، تیسرے ممکن ہے کہ نو اس طرح ہوں کہ سات آسمان آٹھواں عرش نواں کرسی، اس طرح نوافلاک ہوں گے اور یہ آیت کے خلاف نہ ہوگا، مگر یہ جواب درست نہیں ہے۔

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، فِيهِ تَعْلِيلٌ كَأَنَّهُ قَالَ وَلَكُونَهُ عَالِمًا بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا خَلَقَ مَا خَلَقَ

اور وہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے اس جملہ میں علت کا بیان ہے، گویا کہ فرمایا کہ اللہ کے سب اشیاء کی حقیقت جاننے کی وجہ سے اللہ نے وہ کچھ پیدا کیا جو پیدا کیا

عَلَى هَذَا النَّمِطِ الْأَكْمَلِ وَالْوَجْهِ الْأَنْفَعِ وَاسْتِدْلَالٌ بِأَنَّ مَنْ كَانَ فِعْلُهُ هَذَا النَّسْقَ

اکمل طریقہ پر اور بہت نفع والی صورت پر، اور اس کے ذریعہ استدلال کرنا ہے کہ جس ذات کا یہ کام اس عجیب اور خوبصورت ترتیب

الْعَجِيبِ وَالتَّرْتِيبِ الْأَيْنِقِ كَانَ عَلِيمًا فَإِنَّ اتِّقَانَ الْأَفْعَالِ وَأَحْكَامَهَا وَتَخْصِصَهَا بِالْوَجْهِ

پر ہے وہ ذات علیم ہے، کیوں کہ افعال کی مضبوطی اور پختگی اور ان کی احسن و انفع طریقہ کے ساتھ تخصیص کا تصور نہیں کیا جاسکتا

الْأَحْسَنِ الْأَنْفَعِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ حَكِيمٍ رَحِيمٍ وَإِذَا حَاجَةً لِمَا يَتَخَلَّجُ فِي صُدُورِهِمْ مِنْ

مگر علم والے حکمت والے بہت مہربان کی طرف سے، اور (اس کے ذریعہ) دور کرنا ہے اُن کو جو کافروں کے دلوں میں غلبان (شہات) پیدا ہوتے

أَنَّ الْأَبْدَانَ بَعْدَ مَا فَتَتْ وَتَبَدَّدَتْ أَجْزَائُهَا وَاتَّصَلَتْ بِمَا يُشَاكِلُهَا كَيْفَ يُجْمَعُ أَجْزَاءُ

ہیں یہ کہ اجسام کے اجزاء متفرق اور منتشر ہونے اور اپنے ہم شکلوں سے مل جانے کے بعد کس طرح ہر بدن کے اجزاء دوسری بار ایسے جمع

كُلِّ بَدَنٍ مَرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَشْدُ مِنْهَا وَلَا يَنْضَمُّ إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيَعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ

کئے جائیں گے کہ ان میں سے کوئی بھی الگ نہ رہے گا اور جو جزء اُن میں سے نہ تھا وہ اُن میں نہ مل جائے گا تو بدن دوبارہ دیا کر دیا جائے گا

وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

جیسے پہلے تھا، اس کی نظیر ہے وہ ہر کل خلق علیم

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے وہو بکل شیء علیم کا ماقبل سے ربط اور اس کے فائدوں کو بیان کیا ہے کہ تین فائدے ہیں:

فائدہ اول: (جو ربط ظاہر کرتا ہے یہ کہ) یہ جملہ ماقبل کے مضمون کے لئے علت کے بمنزلہ ہے ماقبل میں ذکر تھا کہ زمین کا سب کچھ تمہارے لئے پیدا کیا، سات آسمان برابر کئے، اس سب کی علت کیا ہے؟ فرمایا اللہ سب کچھ کا علم رکھنے والا ہے تو اس کا ہر کام اکمل و نفع و احسن طریقہ پر ہوا ہے، خلق ارض و سموات بھی بہت بہترین طریقہ پر بنائے ہیں۔

فائدہ ثانی: ان مخلوقات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے علم کی دلیل ہے کہ اللہ نے ان کو اکمل و نفع طریقہ پر بنایا اور جس احسن انداز سے بنایا یا بدیع بناسکتا ہے جو ماہر اور علم والا ہو، اور بنانے کی غرض و حکمت سے واقف ہو، اور جن کے فائدے کے لئے بنایا ان پر مہربان ہو، تو اس سے اللہ کا علیم، حکیم، رحیم ہونا ثابت ہوا۔

فائدہ ثالث: بعث بعد الموت کے متعلق منکرین کو جو شبہات پیدا ہوتے تھے وہو بکل شیء علیم ان شبہات کو ختم کرتا ہے مثلاً ایک شبہ یہ کہ موت کے بعد انسانی جسم ہڈیاں اور مٹی ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور اس کے اجزاء زمین کے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو دوبارہ قیامت میں کیسے اکٹھے گا، منتشر اجزاء کیسے دوبارہ مل سکیں گے، اور انسانی اجزاء اور زمینی اجزاء کیسے الگ الگ ہو سکیں گے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہو بکل شیء علیم اللہ تعالیٰ سارا کچھ جانتے ہیں، قادر ہیں، اس کے لئے ان اجزاء کو پھر مرکب کرنا اور انسانی اور دوسرے اجزاء میں تمیز کرنا ذرا بھی مشکل نہیں، وہ انسانی اجزاء اور دوسرے اجزاء کو الگ الگ خوب جانتا ہے کیوں کہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔

وَاعْلَمُ أَنَّ صِحَّةَ الْحَشْرِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى ثَلَاثِ مُقَدِّمَاتٍ وَقَدْ بُرِّهَنَ عَلَيْهَا فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ أَمَّا

اور جان لیں کہ حشر کا صحیح ہونا تین مقدمات پر مبنی ہے اور ان دو آیات میں اس پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ کہ جسموں کے

الْأُولَى فِيهِ أَنَّ مَوَادَّ الْأَبْدَانِ قَابِلَةٌ لِلْجَمْعِ وَالْحَيَوَةِ وَأَشَارَ إِلَى الْبُرْهَانِ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ

مادے اکٹھے ہونے اور حیات کی قابلیت رکھتے ہیں، اس پر دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے قول وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ کے ذریعے،

وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ فَإِنَّ تَعَاقُبَ الْإِفْتِرَاقِ وَالْإِجْتِمَاعِ وَالْمَوْتِ وَالْحَيَوَةِ

کیوں کہ اجسام پر یکے بعد دیگرے افتراق و اجتماع اور موت اور حیات آتا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اجسام بالذات

عَلَيْهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا قَابِلَةٌ لَهَا بِذَاتِهَا وَمَا بِالذَّاتِ يَأْتِي أَنَّ يَزُولَ وَيَتَغَيَّرُ وَأَمَّا الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ

ان چیزوں کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور جو چیز بالذات ہوتی ہے اس سے زائل ہونے اور تبدیلی ہونے سے انکار کرتی ہے، اور دوسرا اور تیسرا مقدمہ

فَإِنَّهُ عَالِمٌ بِهَا وَبِمَوَاقِعِهَا قَادِرٌ عَلَى جَمْعِهَا وَاحْيَانِهَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِ إِثْبَاتِهَا بِأَنَّهُ تَعَالَى

جو ہے تو وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اجسام کو اور ان کے مواقع کو جانتا ہے اور ان کو جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر ہے، ان دو کے اثبات کی

قَادِرٌ عَلَى إِبْدَائِهِمْ وَابْدَاءِ مَا هُوَ أَعْظَمُ خَلْقًا وَاعْجَبُ صُنْعًا فَكَانَ أَقْدَرُ عَلَى إِعَادَتِهِمْ

وجہ کی طرف اس سے اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے ان انسانوں کو اور ان چیزوں کو بھی پہلی بار پیدا کرنے پر جو انسانوں سے بڑھ کر ہیں خلق

وَأَحْيَاهُمْ وَأَنَّهُ خَلَقَ مَا خَلَقَ مُسْتَوِيًّا مُحْكَمًا مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ وَاخْتِلَالٍ مُرَاعَى فِيهِ

میں اور زیادہ باعث تعجب ہیں بنادٹ میں، تو اللہ تعالیٰ زیادہ قادر ہوگا اُن کے دوبارہ پیدا کرنے اور زندہ کرنے پر، اور بیشک اللہ تعالیٰ نے جو پیدا کیا وہ

مَصَالِحُهُمْ وَسَدَّ حَاجَاتِهِمْ وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى تَنَاهِي عِلْمِهِ وَكَمَالِ حِكْمَتِهِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ

پیدا کیا برابر کے مضبوط کر کے کسی فرق اور خلل کے بغیر اُس میں رعایت کرتے ہوئے اُن کی مصلحتوں کی اور حاجتیں پوری کرنے کی، اور یہ دلیل ہے اُس

وَدَقَّتْ حِكْمَتُهُ

کے بے انتہاء علم اور کمال حکمت پر اُس کی قدرت عظیم الشان ہے اور حکمت دقیق (باریک، سمجھ میں نہ آنے والی) ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حشر حق ہونے پر عقلی دلیل سے بحث کی ہے جو آیت سے ثابت ہو رہی ہے۔ فرمایا کہ اس پر دلیل عقلی تین مقدمات پر مبنی ہے، اول: اجزاء انسانی افتراق کے بعد اجتماع کی اور زندہ کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں، دوم: اللہ تعالیٰ اُن اجزاء کو اور اُن کے محل وقوع کو پوری طرح جانتا ہے، سوم: اُن اجزاء کے جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر ہے، تو جب اجزاء انسانی جمع ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ اُن کے مواقع بھی جانتا ہے اور جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر بھی ہے تو حشر کیوں ناممکن ہے؟

مقدمہ اول: وکتتم امواتاً فاحیا کم سے ثابت ہے کہ جب ان اجزاء پر افتراق پھر اجتماع، موت پھر حیات پہلے واقع ہو چکی ہے تو یہ دلیل ہے کہ اجزاء میں بالذات افتراق و اجتماع اور موت پھر حیات کی صلاحیت ہے، اور جو خاصہ بالذات ثابت ہو وہ نہ زائل ہو سکتا ہے کہ پھر نہ ہو سکے اور نہ متغیر ہو سکتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ: جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وَاِنَّ تَعَالٰی خَلَقَ مَا خَلَقَ سے بیان کیا اس طرح ثابت ہے کہ سواہن اللہ تعالیٰ نے آسمان جیسی مخلوق کو مضبوط و محکم اور بالکل صحیح انداز سے بنایا اور جتنی چیزیں پیدا کیں اُن میں انسان کی مصالح ہیں، یہ اللہ کے علم عید کی دلیل ہے۔

مقدمہ ثالث: جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اِنَّ سَبْحَانَهُ وَتَعَالٰی قَادِرٌ سے بیان کیا کہ جب اللہ تعالیٰ پہلی بار پیدا کرنے پر قادر ہے تو دوبارہ پیدا کرنے پر بطریق اولیٰ قادر ہے۔

وَقَدْ سَكُنَ نَافِعٌ وَابْنُ عَمْرٍو وَالكَسَائِي الْهَاءُ مِنْ نَحْوِ فَهُوَ وَهُوَ تَشْبِيْهَا لَهٗ بَعْضُ

اور ساکن پڑھا نافع اور ابو عمرو اور کسائی نے وَهُوَ کی ہاء کو جیسے فَهُوَ اور وَهُوَ اُس کو تشبیہ دیتے ہوئے غَضُّ کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں وَهُوَ میں دوسری قراءت وَهُوَ، ہاء کی جزم کے ساتھ بیان کی ہے۔

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً، تَعْدَاۗءُ لِنِعْمَةٍ ثَالِثَةٍ تَعْمُ النَّاسَ

اور جب فرمایا تیرے رب نے فرشتوں کو بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ [یہ تیسری نعمت کا شمار ہے جو سب لوگوں کو عام ہے کیوں کہ آدم علیہ السلام

كُلُّهُمْ فَاِنَّ خَلْقَ اٰدَمَ وَاَكْرَامَهُ وَتَفْصِيْلَهُ عَلٰی مَلٰٓئِكَتِهِ بِاَنَّ اَمْرَهُمْ بِالسُّجُوْدِ لَهٗ اِنْعَامٌ يُّعْمُ

کی پیدائش اور اس کی عزت کرنا اور اللہ کے فرشتوں پر اس کو فضیلت دینا اس طرح کہ اُن کو آدم علیہ السلام کے سجدہ کا حکم کیا (یہ) ایسا انعام ہے

ذُرِّيَّتَهُ وَإِذْ ظُرِفَ وَضِعَ لَزْمَانٍ نِسْبَةٍ مَاضِيَةٍ وَقَعَ فِيهِ أُخْرَى كَمَا وَضِعَ إِذَا لَزْمَانٍ نِسْبَةٍ

جو آدم علیہ السلام کی (ساری) اولاد کو عام ہے، اور اظرف ہے جو وضع ہوا اُس نسبت ماضیہ کے لئے جس میں دوسری نسبت ماضیہ واقع ہوئی ہو، جیسا کہ

مُسْتَقْبَلَةٍ يَقَعُ فِيهِ أُخْرَى وَلِذَا لِكَ يَجِبُ إِضَافَتُهُمَا إِلَى الْجَمَلِ كَحَيْثُ فِي الْمَكَانِ وَ

اذا نسبت مستقبلہ کے زمانہ کے لئے وضع ہوئی جس میں دوسری نسبت مستقبلہ واقع ہوئی ہو، اسی لئے تو ان کی اضافت جملوں کی طرف لازم ہوتی ہے، جیسے

بُنِيَّتَا تَشْبِيهُمَا لَهُمَا بِالْمَوْضُوعَاتِ وَ أُسْتَعْمِلَتَا لِلتَّعْلِيلِ وَ الْمَجَازَاةِ وَ مَحَلُّهُمَا النَّصْبُ

جب مکان نسبت میں مستعمل ہے، اور اذ اور اذا جہتی بنائے گئے اُن کو موصولات کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے، اور استعمال کئے گئے تعلیل اور مجازاۃ کے

أَبَدًا بِالظَّرْفِيَّةِ فَإِنَّهُمَا مِنَ الظَّرُوفِ الْغَيْرِ الْمُتَصَرِّفَةِ لِمَا ذَكَرْنَا

لئے اور ان کا محل ہمیشہ نصب ہے ظرفیت کی وجہ سے، کیوں کہ یہ اُن ظروف میں سے ہیں جن میں تصرف نہیں ہوتا اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی

تَشْرِيح: اس عبارت میں و اذ قال ربك للملائكة كما قل من ربط ذکر ہوا کہ ما قبل میں دو نعمتیں ذکر ہوئیں اول: ہم انسانوں

کی پیدائش۔ دوم: انسانوں کے لئے زمین کے اوپر کی چیزوں کی پیدائش، اب تیسری نعمت ذکر ہے یعنی ہمارے ابا آدم علیہ السلام کی

پیدائش اور اس کو معزز بنانا، اور فرشتوں پر فضیلت دینا، کہ فرشتوں کو حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کا سجدہ تعظیسی کرو جو سجود کی ساجد سے

فضیلت واضح کرتا ہے جس کے ذریعے حکم دینے والے اللہ نے عزت دی، اور یہ عزت ساری اولاد آدم کی عزت ہے، کہ باپ

کو حاصل ہونے والے اعزاز پر اولاد کو فخر ہوتا ہے، سجدہ تعظیسی کی تفصیل آگے ذکر ہوگی انشاء اللہ،

ثانی: لفظ اذ کے بارے میں تحقیق ذکر ہوئی، کہ اذ ظرف زمان کے لئے ہوتا ہے اس کی وضع اُس نسبت ماضیہ (اولیٰ) پر

دلالت کے لئے ہے جس میں دوسری نسبت ماضیہ واقع ہوئی ہوتی ہے، نسبت ماضیہ اولیٰ سے مراد اُس جملہ کی نسبت ہے جس کی طرف

اذ مضاف ہوتا ہے، اور دوسری نسبت ماضیہ سے مراد اُس عامل کی نسبت ہے جس سے اذ متعلق ہوتا ہے مثلاً اذ قام زيد قمیت میں

اذ مضاف ہے قام زيد جملہ کی طرف جس میں نسبت قیام کی زید کی طرف ہے، قمیت اذ قام زيد کا عامل ہے اور اذ معمول

ہو کر قمیت کا متعلق کہا گیا، قیام حکم نسبت قیام منسوب الی زید کے زمانہ میں واقع ہوا تو اذ یہ بتاتا ہے کہ قیام زید کا زمانہ ماضی ہے جس

میں قیام حکم بھی ہوا یعنی قیام زید و قیام حکم دونوں زمانہ ماضی میں ہوئے چاہے اذ مضارع پر بھی داخل ہو جائے وہ نسبت کا وقوع زمانہ

ماضی میں ہونا بتاتا ہے، جیسے آیت میں قال ربك اور قالوا ماضی ہیں اذ ان کی ماضویت یعنی زمانہ ماضی میں ہونا ظاہر کرتا ہے اذ کے

مقابلہ میں اذ ایہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے مدخول جملے میں نسبت اولیٰ و نسبت ثانیہ دونوں کا زمانہ مستقبل ہے چاہے اذ ماضی پر بھی داخل

ہو جیسے اذ اجتنبی اگر منع جب تو میرے پاس آئے گا میں تیری عزت کروں گا، بہر حال جب اذ اور اذ کی وضع زمانہ نسبت بتانے

کے لئے ہے (اذ میں ماضی اور اذ میں مستقبل) تو چوں کہ نسبت کا وجود جملہ کی صورت میں ہوتا ہے (مفرد میں وقوع یا لا وقوع نسبت

نہیں ہوا) اس لئے اذ اور اذا جملے پر داخل ہوا کرتے ہیں مفرد پر داخل نہیں ہوتے، جیسے حیث طرف مکان کا معنی دیتا ہے جو جملے

پر داخل ہوتا ہے، پھر اذ اور اذا میں یہ فرق ہے کہ اذ تعلیل کے لئے ہے اور اذا مجازاۃ کے لئے ہے، یعنی اذ کے مدخول میں علت کا معنی

ہوتا ہے اور اذا کا مدخول شرط و جزاء کے معنی میں ہوتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہے، اور اذ اور اذا میں امر مشترک کئی ہیں:

اول: دونوں جہی ہیں کیوں کہ موصولات کے مشابہ ہیں کہ اسم موصول محتاج ہوتا ہے بعد والے جملہ کا جو اس کا صلہ ہوتا ہے، ایسے ہی اذ اور اذا بھی مابعد جملہ کے محتاج ہیں جس کی طرف یہ مضاف ہیں، اور موصولات جہی ہیں تو اذ اور اذا بھی جہی ہیں۔

ثانی: اذ اور اذا ظرف ہیں تو محل منصوب ہوتے ہیں، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت و محلہما النصب ابدأ بالظرف کا ایک مطلب یہی ہے، اس صورت میں عبارت پر کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ جب ظرف واقع ہو رہے ہیں تو منصوب ہونا حق ہے کہ ظرف واقع ہونے والا اسم منصوب ہوتا ہے، ہاں مگر یہ شبہ ذہن میں آتا ہے کہ ظرف ہونے کی صورت میں ان کا نصب ان کی خصوصیت نہیں ہے ہر ظرف منصوب ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو اس کے بیان کی کیا ضرورت تھی جب کہ اذا اور اذ کے دوسرے حالات ذکر نہیں فرمائے؟ دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اذ اور اذا ہمیشہ بناء برظرفیت محل منصوب ہوتے ہیں، تو اس مطلب کی صورت میں عبارت میں مذکور حال (ہمیشہ بناء برظرفیت منصوب ہوتا) یہ کسی مذہب کے موافق نہیں کیوں کہ بالاتفاق بکثرت محل جر میں بھی ہوتا ہے جیسے ہو منہ ایسے ہی بناء بر مفعولیت بھی منصوب ہوتا ہے جیسے و اذکروا اذ کنتم قليلاً فکترکم، تو کچھ حضرات نے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے متعلق فرمایا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی مراد اکثری صورت ہے کہ اکثر بناء برظرفیت منصوب ہوتا ہے، پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ لما ذکرنا سے فرماتے ہیں کہ بناء برظرفیت نصب اس لئے ہے کہ اذ اور اذا دونوں نسبت زمانیہ کے لئے مستعمل ہیں ایک نسبت زمانیہ ماضیہ کے لئے اور دوسرا نسبت مستقبلہ کے لئے اور نسبت زمانیہ کا تعلق زمانہ سے ہے اور جس میں زمانہ کا معنی ہو اور ظرف زمان ہوتا ہے، اس لئے اذ اور اذا ظرف زمان کے معنی کو متضمن ہو کر بناء برظرفیت منصوب ہوتے ہیں، اور یہ ان ظروف میں سے ہیں جن میں ظرفیت اور نصب سے غیر ظرفیت کی طرف تبدیلی نہیں ہوتی۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ وَ اذْكَرُ أَخَا عَادٍ إِذْ ائْتَرَقَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَ نَحْوُهُ فَعَلَى تَأْوِيلٍ اذْكَرُ الْحَادِثِ

اور لیکن اللہ تعالیٰ کا جو فرمان ہے و اذکراخاعاد اذ ائترقومہ اور اس جیسے تودہ اذکرا الحادث اذکان کذا کی تاویل پر ہے

إِذْ كَانَ كَذَا فَحُذِفَ الْحَادِثُ وَأُقِيمَ الظَّرْفُ مَقَامَهُ،

پھر الحادث حذف کیا گیا اور ظرف اس کا قائم مقام بنایا گیا

تفسیر: اس عبارت میں ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال: یہ ہے کہ و اذکراخاعاد اذ ائترقومہ بالا حقایف میں اذ ظرفیت کی بناء پر منصوب نہیں ہے، کیوں کہ اذکرا اور اذکا وقت ایک نہیں ہے، اس لئے اذ اذکرا ظرف نہیں ہے، بلکہ اخاعاد مبدل منہ اور اذ ائتر بدل ہے اور ترکیب میں بدل و مبدل منہ باقبل کے لئے ایک ہوتے ہیں تو اخاعاد اور اذ اذکرا کا مفعول بہ ہیں تو اذ بناء بر مفعولیت منصوب ہے، جب کہ آپ نے کہا کہ اذ ہمیشہ بناء برظرفیت منصوب ہوتا ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ یہاں اذ اذکرا کا مفعول نہیں ہے بلکہ محذوف کا ظرف ہے تقدیر عبارت ہے اذکرا الحادث اذ ائتر اخوعاد قومہ، الحادث اذکرا کا مفعول یہ ہے اور اذ الحادث کا ظرف ہے، پھر الحادث حذف کر کے اذ کو اسی کا قائم مقام بنایا گیا، تو آیت و اذکراخاعاد اذ ائتر قومہ میں اذ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے نہ کہ مفعولیت کی بناء پر۔

وَ غَامِلُهُ فِي الْآيَةِ قَالُوا أَوْ اذْكَرْ عَلَى التَّأْوِيلِ الْمَذْكَورِ لِأَنَّهُ جَاءَ مَعْمُولًا لَهُ صَرِيحًا فِي

اور آیت میں اس کا غافل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل پر اذکرا ہے کیوں کہ او اذکرا کا صراحۃً معمول بن کر قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے، یا غافل مضر ہے

الْقُرْآنَ كَثِيرًا أَوْ مَضْمُونًا عَلَيْهِ مَضْمُونُ الْآيَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِثْلُ وَبَدَأْ خَلْقَكُمْ إِذْ قَالَ ، وَعَلَى

جس پر سابقہ آیت کا مضمون دال ہے مثلاً (تقدیر عبارت) وبداء خلقکم اذ قال الخ اس کے مطابق پھر یہ جملہ خلق لکم پر مطلق

هَذَا فَالْجُمْلَةُ مَعْطُوفَةٌ عَلَى خَلْقٍ لَكُمْ دَاخِلَةٌ فِي حُكْمِ الصَّلَاةِ وَعَنْ مَعْمَرٍ أَنَّهُ مَزِيدٌ ،

ہوگا صلہ کے حکم (تخلیق) میں داخل ہوگا، اور معمر سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے

تکثر یح: آیت میں و اذ قال ربك کے اذ کا عامل کونسا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین قول ذکر کئے، اول: لفظ قال کو اجزائے آخر ہے اذ کا عامل ہے، یعنی وقالوا اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها الایة، اس صورت میں اضماع قبل الذکر تو ہے مگر عمدہ (فاعل) میں اضماع قبل الذکر جائز ہے اس لئے اضماع قبل الذکر ناجائز کی خرابی لازم نہیں آتی، فضلہ (مفعول) میں اضماع قبل الذکر ناجائز ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں، دوم: اذ کا عامل اذ تکرر محذوف ہے جیسا کہ قرآن مجید میں کئی مقامات میں اذ تکرر مذکور عامل اس کی صحت کی دلیل ہے، سوم: و اذ قال ربك سے ماقبل کی آیات کا مدلول فعل محذوف عامل ہے کہ ماقبل میں خلق فعل ذکر ہے تو اذ میں عامل اس کا مدلول ہے تقدیر عبارت بَدَأْ خَلْقَكُمْ إِذْ قَالَ رَبُّكَ الْآيَةَ ہے، اس صورت میں و اذ قال کا عطف خلق لکم پر ہوگا اور الذی کے صلہ خلق لکم کے حکم میں داخل ہوگا ای خلق لکم مافی الارض وبداء خلقکم اذ قال ربك، آخر میں امام معمر سے نقل کیا کہ وہ آیت میں اذ کو زائد کہتے ہیں اذ قال ربك بمعنی وقال ربك ہے، مگر یہ قول مرجوح ہے۔

وَالْمَلَائِكَةُ جَمْعٌ مَلَائِكَةٍ عَلَى الْأَصْلِ كَالشَّمَائِلِ جَمْعُ شَمَالٍ ، وَالتَّاءُ لِتَأْنِيهِ الْجَمْعِ وَ

اور ملائکہ ملائکہ کی جمع ہے اصل کے مطابق جیسے شمائل شمال کی جمع ہے، اور تاء جمع کی تانیف کے لئے ہے، یہ مالک سے مطلوب ہے

هُوَ مَقْلُوبٌ مَالِكٍ مِنَ الْأَكْوَالِ وَهِيَ الرِّسَالَةُ لِأَنَّهُمْ وَسَائِطُ بَيْنِ اللَّهِ وَبَيْنَ النَّاسِ فَهُمْ

جو اکوال سے ہے جس کا معنی رسالت (پیغام پہنچانا) ہے کیوں کہ فرشتے بندوں اور اللہ کے درمیان واسطے ہیں تو وہ اللہ کے پیغام لانے والے

رُسُلُ اللَّهِ أَوْ كَالرُّسُلِ إِلَيْهِمْ

ہیں یا پیغام لانے والوں کی طرح ہیں۔

تکثر یح: عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے کلمہ ملائکہ کی لغوی تحقیق ذکر کی ہے، ملائکہ کی واحد مَلَكٌ ہے جو اصل میں مَلَائِكٌ ہے اس اصل کے مطابق جمع ملائکہ لائی گئی، کثرت استعمال سے ہمزہ حذف کیا گیا یا صرفی قاعدہ یَسْلُ ، یَزْمِي خَاہ ، قَدْ فُلِحَ کے مطابق ہمزہ کی حرکت ماقبل ساکن کو دے کر ہمزہ حذف کیا گیا اور ماقبل ساکن متحرک ہوا، جمع میں اُسی ہمزہ کو دوبارہ لایا گیا، مصنف نے بطور نظیر شمائل جمع شمال کو پیش کیا ہے، مگر شمال میں ہمزہ زائدہ ہے اور ملائکہ میں غیر زائدہ ہے، مصنف کہتے ہیں کہ ملائکہ بھی لام و ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کے بعد ملائکہ بنا ہے کہ اس کی اصل مَالِكٌ ہے جو اَلْوَكَّةُ سے ماخوذ ہے بمعنی پیغام پہنچانا، ملائکہ بھی پیغام پہنچانے والے ہیں اس لئے اُن کو ملائکہ اور واحد کو ملک کہتے ہیں، فرشتے پیغام پہنچانے والے دو طرح سے ہیں: اول: براہ راست بندوں تک پہنچائیں جیسے بندوں کو خیر پہنچانا، رزق پہنچانا، اُن کے کاموں کا انتظام جو فرشتوں کے حوالے ہے، یہ چیزیں براہ راست پہنچاتے ہیں۔ دوم: بالواسطہ پیغام پہنچاتے ہیں یعنی نبیوں کے ذریعے، جو وحی کہلاتا ہے

اور ادا کروا ہی خداوندی پر مشتمل ہوتا ہے، پہلی صورت میں سب بندوں کے لئے رُسل ہوئے دوسری صورت میں نبیوں کے علاوہ کے لئے کال رسل ہوئے۔

وَ اخْتَلَفَ الْعُقَلَاءُ فِي حَقِيقَتِهِمْ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى اِنِّهَا ذَوَاتٌ مَوْجُودَةٌ قَائِمَةٌ بَانْفُسِهَا

اور عقلاء نے ملائکہ کی حقیقت کے بارے میں اختلاف کیا ان کے اس پر اتفاق کے بعد کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو موجود ہیں قائم بذاتہا ہیں

فَذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى اِنِّهَا أَجْسَامٌ لَطِيفَةٌ قَادِرَةٌ عَلَى التَّشْكِلِ بِأَشْكَالٍ مُّخْتَلِفَةٍ

تو اکثر مسلمان اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ لطیف اجسام ہیں جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں، اس سے استدلال کرتے ہوئے

مُسْتَدِلِّينَ بِأَنَّ الرُّسُلَ كَانُوا يَرَوْنَهُمْ كَذَلِكَ، وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنَ النَّصَارَى هِيَ النُّفُوسُ

کہ پیغمبر علیہم السلام ان کو اس طرح دیکھتے تھے، اور عیسائیوں کی ایک جماعت نے کہا کہ ملائکہ وہ فضیلت والی انسانی نفوس ہیں

الْقَاضِلَةُ الْبَشَرِيَّةَ الْمَفَارِقَةُ لِلْأَبْدَانِ، وَزَعَمَ الْحُكَمَاءُ اِنِّهَا جَوَاهِرٌ مُّجَرَّدَةٌ مُّخَالَفَةٌ

جو اجسام سے الگ ہوگی ہیں، اور حکماء نے خیال کیا کہ ملائکہ ایسے جواہر مجردہ ہیں جو حقیقت میں نفوس باطنہ کے مخالف ہیں،

لِلنُّفُوسِ النَّاطِقَةِ فِي الْحَقِيقَةِ مُنْقَسِمَةٌ إِلَى قِسْمَيْنِ قِسْمٌ شَانُهُمُ الْإِسْتِغْرَاقُ فِي مَعْرِفَةِ

جو دو قسموں کی طرف تقسیم ہیں ایک قسم وہ ہے جن کی حالت معرفت حق میں مستغرق ہونا اور اللہ کے غیر میں مہول ہونے سے پاک ہونا ہے

الْحَقِّ وَ التَّنَزُّهُ عَنِ الْإِسْتِغْغَالِ بِغَيْرِهِ كَمَا وَصَفَهُمْ فِي مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ فَقَالَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی محکم نازل کردہ کتاب میں ان کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا تسبیح پڑھتے ہیں رات اور دن کوتاہی نہیں کرتے،

وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وَهُمْ الْعَالِيُونَ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ، وَقِسْمٌ يُّدِيرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ

اور یہی علیون اور مقرب فرشتے ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جو آسمان سے زمین کی طرف کام کا انتظام کرتے ہیں

إِلَى الْأَرْضِ عَلَى مَا سَبَقَ بِهِ الْقَضَاءُ وَجَرَى بِهِ الْقَلَمُ الْإِلَهِيُّ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ

اس کے مطابق جس پر تقدیر طے ہو چکی ہے، اور جس پر اللہ تعالیٰ کا قلم جاری ہو چکا ہے، جو اللہ تعالیٰ ان کو حکم کرے اس میں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وَهُمْ الْمُدَبِّرَاتُ أَمْرًا مِنْهُمْ سَمَآوِيَّةٌ وَمِنْهُمْ أَرْضِيَّةٌ عَلَى تَفْصِيلِ

اور وہ کرتے ہیں جو ان کو حکم کیا جاتا ہے یہی المدبرات امرائیں، پھر ان میں بعض آسمان والے ہیں اور بعض زمین والے ہیں،

أَثْبَتَهُ فِي كِتَابِ الطَّوَالِعِ وَالْمَقُولُ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ لِعُمُومِ اللَّفْظِ وَعَدَمِ الْمُخَصِّصِ

اس تفصیل کے مطابق جو میں نے کتاب طوابع میں لکھ دی ہے، اور جن کو یہ کہا گیا وہ سب فرشتے مراد ہیں کیوں کہ لفظ عام ہیں اور کوئی تخصیص نہیں ہے

وَقِيلَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ وَقِيلَ إِبْلِيسُ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ فِي مُحَارَبَةِ الْجِنِّ فَإِنَّهُ تَعَالَى أَسْكَنَهُمْ

اور یہ بھی کہا گیا کہ زمین کے فرشتے مراد ہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ (مراد) ابلیس ہے اور اس کے ساتھ جو فرشتے جنات سے لڑائی میں شامل تھے کیوں

فِي الْأَرْضِ أَوَّلًا فَافْسَدُوا فِيهَا فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ إِبْلِيسَ فِي جُنْدِهِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ قَدَمَرَهُمْ

کہ اللہ تعالیٰ نے جنات کو پہلے زمین میں ٹھہرایا تھا پھر انہوں نے زمین میں فساد کیا تو اُن کی طرف ابلیس کو ببع اس کے لشکر میں شامل فرشتوں کے

وَفَرَّقَهُمْ فِي الْجَزَائِرِ وَالْجِبَالِ

بھیجا تو انہوں نے جنات کو برباد کیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں منتشر کر دیا

تفسیر: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ملائکہ کے بارے میں اصطلاحی تحقیق ذکر کی ہے، کہ اس پر توافق ہے کہ ملائکہ ایسی ذات ہیں جو قائم بنفسہا ہیں، لیکن کیسی مخلوق ہیں، کون ہیں؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، پہلا قول اکثر مسلمانوں کا ہے، حدیث پاک میں ہے خلقت الملائکۃ من نور فرشتے نور سے پیدا ہوئے ہیں، فرشتے اجسام لطیفہ رکھتے ہیں، اور حضرت جبریل علیہ السلام اکثر حضرت وحیہ کلبی رحمۃ اللہ علیہ کی شکل میں تشریف لاتے تھے جس سے فرشتوں کا مختلف اشکال میں متشکل ہونا ثابت ہوتا ہے،

دوسرا قول نصاریٰ کا بیان کیا کہ نیک انسان جو درجات کمال پر پہنچے اور ترقی کر کے ارواحِ محمدہ ہو گئے اجسام سے الگ ہوئے وہی ملائکہ ہیں، مگر ظاہر ہے کہ یہ بے بنیاد قول ہے، کیوں کہ ملائکہ انسانوں سے الگ اللہ کی مستقل مخلوق ہے، قرآن مجید کے مطابق ملائکہ اُس وقت تھے جب ابھی انسان وجود میں نہیں آیا تھا، حکماء یعنی فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ملائکہ ارواحِ مجردہ ہیں جو انسان اور جن سے الگ قسم ہے اور اُن کی دو قسمیں ہیں، ایک ملائکہ مقربین جن کو علیوں بھی کہا جاتا ہے، یسبحون اللیل والنہار لا یفترقون میں اُن کا ذکر ہے یہ بس ذکر عبادت میں اور معرفتِ الہیہ میں مشغول رہتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کے سپرد اللہ تعالیٰ کے فیعلوں کا نفاذ ہے اور نظام کائنات میں انتظامات کرنے میں مشغول رہتے ہیں جن کو المدبراتِ امرا میں ذکر کیا گیا، لا یصون اللہ ما امرهم ویفعلون ما یرامون میں بھی انہی کا حال ذکر ہے، بہر المدبراتِ امرا کوئی سادی ہیں کوئی ارضی ہیں یعنی کسی کی ڈیوٹی آسمانوں پہاڑوں کی زمین پر ہے۔

والمقول لہم: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بحث کی ہے کہ اذ قال ربک للملائکۃ میں جن فرشتوں کو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ذکر ہے کہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ الایۃ اُن سے کون سے فرشتے مراد ہیں؟ کئی قول ہیں، اول: سب ہی فرشتے مراد ہیں کیوں کہ للملائکۃ لفظ عام ہیں، اور تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں، دوم: زمین کے فرشتے مراد ہیں، سوم: ابلیس اور اس کے لشکر کے فرشتے مراد ہیں جن میں ابلیس رہتا تھا اور طاؤس الملائکۃ کہلاتا تھا، ابلیس اور فرشتوں کا یہ لشکر زمین پر بسنے والے جنات کے فساد اور شرارتوں کو روکنے کے لئے آسمان سے زمین پر اترے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے آیت میں خطاب کیا، وغیرہ، راجع پہلا قول ہے۔

وَجَاعِلٌ مِّنْ جَعَلِ الَّذِیْ لَہٗ مَفْعُولَانِ وَ هُمَا فِی الْأَرْضِ خَلِیْفَۃٌ اُعْمِلْ فِیْہِمَا لِاَنَّهُ بِمَعْنٰی

اور جاعل اُس جمل سے ہے جس کے دو مفعول ہوتے ہیں اور یہاں وہ دو مفعول فی الارض اور خلیفۃ ہیں جاعل کو اُن میں عمل دیا گیا

الْاِسْتِقْبَالَ وَ مُعْتَمِدٌ عَلٰی مُسْنَدٍ اِلَیْہِ وَ یَجُوزُ اَنْ یَّکُوْنَ بِمَعْنٰی خَالِقٍ

کیوں کہ جاعل استقبال کے معنی میں ہے، اور مسند الیہ پر اعتماد کرنے والا ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ جاعل بمعنی خالق ہو

تَشْرِيحَ: جَعَلَ کے دو معنی ہوتے ہیں جَعَلَ بمعنی صَبَّر اور جَعَلَ بمعنی خَلَقَ، پہلا جعل متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، اور دوسرا متعدی بیک مفعول، آیت میں جاعل اول جعل سے ہے یا دوم سے، دونوں قول ہیں، اول کے مطابق فی الارض مفعول ثانی مقدم اور خلیفۃ مفعول اول مؤخر ہے، اشکال ہوا کہ جاعل جو دو مفعولوں میں عامل بنایا گیا تو کیا اس میں عمل کی شرائط موجود ہیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ جعل بمعنی صَبَّر کے عمل کی دو شرطیں ہیں اور وہ دو یہاں موجود ہیں، اول جعل بمعنی صَبَّر میں زمانہ استقبال موجود ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ میں بنانے والا ہوں مستقبل میں خلیفہ، دوسرے اس کا مسند الیہ پر اعتماد اور بھروسہ ہو یہاں بھی جاعل کمالی کی یا مکتلم مسند الیہ پر اعتماد ہے، اور اگر جاعل بمعنی خالق ہو تو متعدی بیک مفعول ہوگا خلیفۃ مفعول یہ ہوگا فی الارض خلیفۃ سے متعلق ہوگا کہ خلیفۃ سے حال ہوگا۔

وَالْخَلِيفَةُ مَنْ يُخْلَفُ غَيْرَهُ وَيَنْوِبُ مَنَابَهُ وَالْهَاءُ فِيهِ لِلْمَبَالِغَةِ وَالْمُرَادُ بِهِ آدَمُ عَلَيْهِ

اور خلیفۃ وہ ہے جو اپنے غیر کے پیچھے آئے اور اس کا قائم مقام بنے، اور خلیفۃ میں ہاء مبالغہ کے لئے ہے، اور آیت میں خلیفہ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام

السَّلَامُ لِأَنَّهُ كَانَ خَلِيفَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ وَكَذَلِكَ كُلُّ نَبِيٍّ اسْتَخْلَفَهُمْ فِي عِمَارَةِ

ہیں کیوں کہ وہ زمین میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ تھے، ایسے ہی ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا زمین کی آبادی

الْأَرْضِ وَسَيَاسَةِ النَّاسِ وَتَكْمِيلِ نَفُوسِهِمْ وَتَفْقِيدِ أَمْرِهِ فِيهِمْ لَا لِحَاجَةٍ بِهِ تَعَالَى إِلَى مَنْ

اور لوگوں کے انتظام چلانے میں، اور ان کے نفوس کی تکمیل میں، اور اللہ کا حکم ان کے اندر نافذ کرنے میں، نہ اس لئے کہ

يَنْوِبُهُ بَلْ لِقُصُورِ الْمُسْتَخْلَفِ عَلَيْهِ عَنْ قَبُولِ قَبْضِهِ وَتَقْلِي أَمْرِهِ بِغَيْرِ وَسْطٍ وَلِذَلِكَ لَمْ

اللہ تعالیٰ کو اس کی حاجت تھی جس کو نائب بناتے، بلکہ اس لئے کہ مستخلف علیہ اللہ کے قبض کو قبول کرنے اور اللہ کے امر کو بلا واسطہ حاصل کرنے

يَسْتَتِبِئِي مَلَكًا كَمَا قَالَ تَعَالَى وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا لَا تَرَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمُافَاقَتْ

سے قاصر ہونے کی وجہ سے، اسی لئے تو فرشتے کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور اگر ہم نبی فرشتے کو بناتے تو اس کو آدمی

قُوَّتُهُمْ وَاشْتَغَلَتْ قَرِيبَتُهُمْ بِحَيْثُ يَكَاذُرُ نَبَاهُ يَضِئِي وَلَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارُ أَرْسَلِ إِلَيْهِمْ

(کی شکل پر) بناتے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبیاء علیہم السلام کی طاقت جب بلند ہوگی اور ان کی طبیعت اس طرح مشتعل ہوئی قریب تھا کہ

الْمَلَائِكَةُ وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَغْلَى رُتْبَةً كَلِمَةً بَلَا وَاسِطَةَ كَمَا كَلَّمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي

اس کا درجہ چمک اٹھتا اگرچہ اس کو آگ نہ لگتی، تو نبیوں کی طرف فرشتے بھیجے، اور انبیاء میں سے جو اونچے درجہ کے تھے ان سے بلا واسطہ کلام فرمایا

الْمِيقَاتِ وَمُحَمَّدًا ﷺ لِيَةِ الْمِعْرَاجِ وَنَظِيرُ ذَلِكَ فِي الطَّبِيعَةِ أَنَّ الْعَظْمَ لَمَّا عَجَزَ عَنْ

جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے میقات پر کلام فرمایا اور حضرت سیدنا محمد ﷺ سے معراج کی رات کلام فرمایا، اور اس کی نظیر طبیعت میں یہ ہے کہ ہڈی جب

قُبُولِ الْغِذَاءِ مِنَ اللَّحْمِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّبَاعُدِ جَعَلَ الْبَارِي تَعَالَى بِحُكْمَتِهِ بَيْنَهُمَا

گوشت سے غذا قبول کرنے سے عاجز ہوئی بوجہ اس کے کہ دونوں کے درمیان دوری ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے گوشت اور ہڈی کے درمیان

الْغَضْرُوفُ الْمُنَاسِبَ لَهُمَا لِيَأْخُذَهُ مِنْ هَذَا وَيُعْطَى ذَلِكَ

غضروف کو بتایا جو دونوں کے ساتھ مناسبت رکھنے والا ہے، تاکہ اس سے لے اور اس کو دے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ خلیفہ کی وضاحت اور آیت میں خلیفہ سے مراد کو بیان کیا ہے، خلیفہ دراصل کسی ایک کے بعد اس کی جگہ قائم مقام بن کر آنے والے دوسرے شخص کو کہتے ہیں، اور اس میں تاہم تانیث مبالغہ کے لئے ہے جیسے بہت زیادہ علم والے عالم کو علامہ کہتے ہیں، ورنہ اصل میں لفظ خلیفہ بروزن فعل ہے، جمع خلفاء بروزن فعلاء ہے۔

دوسری بات: کہ آیت میں خلیفہ سے کون مراد ہیں؟ مصنف نے اس عبارت میں پہلا قول ذکر کیا کہ حضرت سیدنا آدم علیہ السلام مراد ہیں کہ آگے کی متعدد آیات اس کی دلیل ہیں، اور آدم علیہ السلام چوں کہ اول نبی ہیں اس لئے بطور خلیفہ اُن کا ذکر ہوا ویسے آدم علیہ السلام کے بعد کا ہر نبی و رسول بھی اللہ کا خلیفہ ہے، کیوں کہ حضرت آدم علیہ السلام اور سب انبیاء علیہم السلام اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ کے نائب اور خلیفہ تھے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد زمین پر انسانوں کو آباد کرنا (برہادی اور اس کے اسباب سے بچانا) اور لوگوں کی زندگی کا انتظام (جس کو سیاست کہتے ہیں) درست رکھنے کی کوشش کرنا (جو حدود و قصاص تعزیرات اور منصب قضاء و حج چلانے سے ہوتا ہے) اور اُن کے نفوس کی تکمیل (اللہ کے قرب میں ترقی) اور انسانوں میں اللہ کے احکام نافذ کرنا ہے، اسی میں انبیاء علیہم السلام اللہ کے خلیفہ ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ ان خلفاء انبیاء علیہم السلام کو اللہ نے جو خلفاء بنایا تو اس لئے نہیں کہ اللہ کو نائب بنانے کی ضرورت تھی جیسے انسان محتاج ہونے کی وجہ سے اپنے نائب بناتے ہیں بلکہ اللہ نے اس لئے نائب بنایا کہ اس کی ضرورت خود انسانوں کو تھی کہ انبیاء علیہم السلام کے ذریعے اللہ کا فیض حاصل کر سکیں ورنہ براہ راست انسان فیض خداوندی حاصل نہیں کر سکتے تھے، براہ راست اس لئے فیض حاصل نہیں کر سکتے تھے کہ گناہوں کی آلودگی سے ہمارا احساس و ادراک کمزور ہے، اور انبیاء علیہم السلام تو گناہوں سے معصوم ہیں، پھر ذہنین ہیں ایک جہت سے فرشتوں سے مشابہ ہیں، دوسری جہت سے انسانوں سے مشابہ ہیں، جب عام انسان فرشتے سے کسب فیض نہیں کر سکتے تو اللہ سے کیسے کسب فیض کرتے؟ اس لئے اللہ نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے اور بندوں کے درمیان فیض پہنچانے میں واسطہ اور اُن کو اپنا خلیفہ بنایا ہے، اب بندے انبیاء علیہم السلام سے کسب فیض خداوندی کر سکتے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ چوں کہ انبیاء علیہم السلام ہی ذہنین تھے اور فرشتے ذہین نہیں ہیں اس لئے اللہ نے فرشتوں کو اپنے اور بندوں کے درمیان براہ راست واسطہ اور نبی نہیں بنایا، مصنف رحمہ اللہ نے انبیاء علیہم السلام کے ذہین ہو کر فیض خداوندی حاصل کر کے بندوں تک پہنچانے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے انسانی جسم میں بڑی بڑی ہڈیوں کو گوشت سے غذا لینے کی ضرورت ہے، مگر ہڈیاں گوشت سے دور ہونے کی وجہ سے براہ راست اُس سے غذا نہیں لے سکتی تھیں تو اللہ تعالیٰ نے گوشت اور بڑی ہڈیوں کے درمیان غضروف (نرم ہڈیاں) بنائی ہیں وہ نرم ہڈیاں ذہین ہیں کہ ہڈی ہو کر بڑی ہڈیوں سے بھی مشابہت رکھتی ہیں اور نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مشابہ ہیں تو وہ گوشت سے غذا لے کر بڑی ہڈیوں تک غذا پہنچانے میں واسطہ ہیں،

أَوْ خَلِيفَةً مِّنْ مَّكَانِ الْأَرْضِ قَبْلَهُ

یا اس مخلوق (یعنی جنات) کا خلیفہ جو آدم علیہ السلام سے پہلے زمین پر رہتی،

تشریح: اس عبارت میں آدم علیہ السلام کے خلیفہ کہے جانے کی دوسری وجہ ذکر ہے کہ یا آدم علیہ السلام خلیفہ اس لئے ہیں کہ وہ خلیفہ یعنی نائب ہیں اُس مخلوق کے جو اُن سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات۔

أَوْ هُوَ وَ ذُرِّيَّتُهُ لِأَنَّهُمْ يَخْلَفُونَ مَنْ قَبْلَهُمْ أَوْ يَخْلَفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَ أَفْرَادُ اللَّفْظِ إِمَّا

یا خلیفہ سے مراد آدم علیہ السلام اور اُس کی اولاد ہے کیوں کہ وہ نائب بنتے ہیں اُن کے جو اُن سے پہلے تھے، یا ایک دوسرے کے نائب بنتے ہیں، اور لفظ

لِلْإِسْتِغْنَاءِ بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ بَنِيهِ كَمَا اسْتُغْنِيَ بِذِكْرِ أَبِي الْقَبِيلَةِ فِي قَوْلِهِمْ مُضَرٌّ وَ هَاشِمٌ

کا مفرد لانا یا آدم علیہ السلام کے ذکر کی وجہ سے اس کی اولاد کے ذکر سے استغناء کے لئے ہے جیسا کہ استغناء کیا گیا قبیلہ کے باپ کا ذکر کر کے

أَوْ عَلَى تَأْوِيلٍ مَنْ يَخْلَفُ أَوْ خَلَقًا يَخْلَفُ

مربوں کے قول مفرد ہاشم میں، یا خلیفہ بتاویل مَنْ يَخْلَفُ ہے یا بتاویل خلقاً يَخْلَفُ ہے

تشریح: اس عبارت میں خلیفہ کی مراد میں دوسرا قول ذکر ہے کہ خلیفہ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام بمع اولاد آدم ہے، اور اُن کو خلیفہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے پہلی مخلوق جنات کے نائب ہیں، یا ایک دوسرے کے نائب ہونے کی وجہ سے خلیفہ ہیں، اشکال ہوا کہ پھر خلیفہ مفرد کے بجائے خلفاء جمع لایا جاتا، کیوں کہ آدم علیہ السلام بمع اولاد متعدد ہیں؟ اول جواب یہ ہے کہ لفظ خلیفہ مفرد لانے میں حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں اصلۃً اور اولاد آدم مراد ہے مجعاً، تو اصل کا لحاظ کر کے لفظ خلیفہ مفرد لایا گیا، جیسے کسی قبیلہ کے ذکر میں صرف قبیلہ کے باپ کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے مضر اور ہاشم مراد اُن کی اولاد بھی لی جاتی ہے، اور اولاد کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی یہاں بھی اصل کا ذکر کیا گیا اور تبع کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوم یا خلیفہ بتاویل مَنْ يَخْلَفُ ہے، اور مَنْ عام ہونے کی وجہ سے آدم و اولاد آدم دونوں کو شامل ہے، یا خلیفہ بتاویل خلقاً يَخْلَفُ ہے (وہ مخلوق جو بعد میں آئے گی) جو سب کو عام ہے، مصنف نے وافراد اللفظ سے اسی کو بیان کیا ہے،

وَ فَائِدَةُ قَوْلِهِ هَذَا لِلْمَلَائِكَةِ تَعْلِيمُ الْمَشَاوَرَةِ وَ تَعْظِيمُ شَأْنِ الْمَجْعُولِ بِأَنْ بَشَرٌ بِوُجُودِهِ

اور اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کو یہ کہنے کا فائدہ باہمی مشورہ کی تعلیم دینا ہے، اور خلیفہ بنائے جانے والے کی عظمت شان ظاہر کرنا ہے اس طرح کہ اُس کے

سُكَّانَ مَلَكُوتِهِ وَلَقَبَهُ بِالْخَلِيفَةِ قَبْلَ خَلْقِهِ وَ أَظْهَرَ فَضْلَهُ الرَّاجِحَ عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْمَفَاسِدِ

وجود کی خوش خبری دی اپنی ملکوت میں رہنے والوں کو اور اُس کو اُس کی پیدائش سے بھی پہلے خلیفہ کا لقب دیا، اور اُس کی اُس فضیلت کا اظہار ہے جو انسان

بِسُؤَالِهِمْ وَ جَوَابِهِ وَ بَيَانُ أَنَّ الْحِكْمَةَ يَقْتَضِي إِبْجَادَ مَا يَغْلِبُ خَيْرُهُ فَإِنَّ تَرْكَ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ

میں موجود مفاسد سے بڑھیا ہے جو فرشتوں کے پوچھنے اور آدم علیہ السلام کے جواب دینے کے ذریعے (ظاہر) ہے، اور اس کا بیان ہے کہ حکمت

لِأَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيلِ شَرٌّ كَثِيرٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ

تقاضا کرتی ہے اُس کے وجود میں لانے کا جس میں خیر غالب ہو کیوں کہ خیر کثیر کو چھوڑ دینا تھوڑے شر کے لئے بہت زیادہ برائی ہے، وغیرہ

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرشتوں کو فرمایا اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیفَةً لِّكَ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیفَةً لِّكَ

ہے؟ اول: انسانوں کو مشورہ کی تعلیم مقصود ہے، کہ فرشتوں کے سامنے اللہ کا اظہار کرنا گویا فرشتوں سے رائے لینا ہے، اور یہی مشورہ کی صورت ہے (گو کہ اللہ کو مشورہ کی ضرورت نہیں) دوم: اس کا اظہار ہے کہ آدم علیہ السلام عظیم الشان ہیں اُن کی عظمت شان کا اظہار اس طرح ہوا کہ اللہ نے فرشتوں جیسی عظیم مخلوق کے سامنے آدم علیہ السلام کو جو دینے کا اظہار کیا، اُن کو خلیفہ کا لقب دیا۔ سوم: آدم علیہ السلام صاحب فضیلت ہیں کہ فرشتوں کے سامنے چیزوں کے نام پوچھے اور وہ ان کا نام بتا سکے اور فرشتے جواب نہ دے سکے جس سے اُن میں علم جیسے عظیم فضیلت ظاہر ہوئی، یہ فضیلت اُن مفاسد سے بڑھ کر ہے جو فرشتوں نے بیان کئے یفسد فیہا و یسفک الدماء۔ چہارم: انسان میں خیر غالب شر مغلوب ہے، اور جس چیز میں خیر غالب ہو اُس کو جو د میں لانے میں حکمت ہے، کیوں کہ شر قلیل کی وجہ سے خیر کثیر کو چھوڑنا شر کثیر ہے۔

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ، تَعَجَّبُ مِنْ أَنَّ يُسْتَخْلَفَ لِعِمَارَةِ

کہنے لگے کیا آپ بناتے ہیں زمین میں ایسے کو جو زمین میں فساد کرے گا اور خون بہائے گا؟ یہ تعجب کرنا ہے اس سے کہ زمین کی آبادی کے لئے اور اس کی

الْأَرْضِ وَاصْلَاحِهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا أَوْ يُسْتَخْلَفَ مَكَانَ أَهْلِ الطَّاعَاتِ أَهْلُ الْمَعْصِيَةِ وَ

اصلاح کے لئے ایسے کو نائب بنایا جائے جو زمین میں فساد کرے گا، یا طاعات کرنے والوں کی جگہ معصیت کرنے والوں

اسْتِكْشَافَ عَمَّا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي بَهَرَتْ بِكَ الْمَفَاسِدُ وَ أَلْفَتْهَا وَ

کو خلیفہ بنایا جائے، اور اُس حکمت کو کھولنا ہے جو فرشتوں پر ظنی ہو گئی جو ان خرابیوں پر غالب ہوئی اور اُن کو بے کار کر دیا، اور

اسْتِخْبَارَ عَمَّا يُرْشِدُهُمْ وَيُزَيِّحُ شُبُهَاتِهِمْ كَسَوَالٍ مُتَعَلِّمٍ مُعَلِّمَهُ عَمَّا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِهِ وَ

اس کی خبر معلوم کرنا ہے جو ان کی رہبری کرے، اور ان کا شبہ دور کرے، جیسے طالب علم اساتذہ سے اس شبہ سے متعلق پوچھے جو اُس کے سینہ میں کھٹک رہا ہو،

لَيْسَ بِاعْتِرَاضٍ عَلَى اللَّهِ وَلَا طَعْنٌ فِي بَنِي آدَمَ عَلَى وَجْهِ الْغَيْبَةِ فَإِنَّهُمْ أَعْلَى مِنْ أَنْ يُظَنَّ

اور یہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض نہیں ہے، نہ بطور غیبت اولادِ آدم پر طعن ہے، کیوں کہ فرشتے اس سے برتر ہیں کہ اُن کے ساتھ ایسا گمان کیا جائے، کیوں کہ اللہ

بِهِمْ ذَٰلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ

تعالیٰ کا فرمان ہے [بلکہ فرشتے ہندگی کرنے والے معزز مخلوق ہیں، اللہ سے بات میں سبقت نہیں کرتے، اور وہ اللہ کے حکم پر عمل کرتے ہیں

تفسیر بیضاوی: قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے بعض محققین اور شارحین رحمہم فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں فرقہ حشویہ کا رد ہے، فرقہ حشویہ کے

نزدیک فرشتے معصوم نہیں ہیں، حشویہ نے ملائکہ کی غیر معصومیت پر استدلال میں کہا کہ ملائکہ نے فعل خداوندی پر اعتراض کیا جو گناہ

ہے، اور بنی آدم کو اللہ نے معزز بنایا ملائکہ نے اتجعل فیہا من یفسد فیہا و یسفک الدماء سے طعن کیا اور اللہ کے معزز بنائے

ہوئے پر طعن بھی گناہ ہے، ثابت ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے فرقہ حشویہ کے استدلال کا جواب دیا ہے، جواب یہ

ہے کہ آیت میں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہے نہ قرینہ لفظی نہ حالی، نہ اشارہ، نہ کنایہ وغیرہ کہ فرشتوں نے اتجعل فیہا من یفسد فیہا و

یسفک الدماء اللہ پر اعتراض یا بنی آدم پر طعن کے طور پر کہا اس کے مقابلہ میں صریح نص ملائکہ کی معصومیت بتاتی ہے بل عباد

مکرمون، لا یسبقونہ بالقول و ہم بأمرہ یعملون، اور لا یعصون اللہ ما أمرہم و یفعلون مایؤمرون، تو پھر اتجعل

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء کہنے سے اُن کا مقصود کیا تھا؟ اول: اس پر تعجب کا اظہار ہے کہ جو ایسے کام کرے گا وہ زمین میں خلیفہ بن کر اصلاح کیسے کرے گا یا خلیفہ اہل طاعات میں سے ہو جو اہل معصیت میں سے ہے وہ خلیفہ کیسے ہوگا؟

دوم: پیدا ہونے والے کے اندر مفاسد کے باوجود اُس کو خلیفہ بنانے میں جو حکمت ہے اس کا اظہار کرنا مقصود ہے کہ اُس حکمت کو ظاہر فرمائیں جو مفاسد کے باوجود اُس کو مستحق خلافت بناتی ہے، سوم: وہ خبر معلوم کرنا ہے جو اُن کی اہلیت خلافت میں ہونے والے شیعہ کو دور کرے اور یہ ایسے ہے جیسے طالب علم کسی بات میں شبہ یا خلجان استاذ کے سامنے ظاہر کرے۔

وَ اِنَّمَا عَرَفُوْا ذٰلِكَ بِاٰخِبَارٍ مِّنَ اللّٰهِ اَوْ تَلٰقٰی مِّنَ اللّٰوْحِ وَ اسْتَبْطِطْ عَمَّا رَكَزْتُ غُوْلُهُمْ اَنَّ

اور سوائے اس کے نہیں کہ فرشتوں نے یہ معلوم کیا اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے کی وجہ سے یا لوح محفوظ سے حاصل کر کے اور اُس سے استنباط کر کے

الْبَعْضَةَ مِنْ خَوَاصِهِمْ اَوْ قِيَاسٍ لَّا خَدَّ الثَّقَلَيْنِ عَلٰی الْاٰخِرِ

جو اُن کی عقلوں میں بیٹھ گیا کہ معصوم ہونا اُن کی خصوصیات میں سے ہے یا جن داس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے

تکثیر یح: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال: ہوا کہ فرشتوں کو کیسے معلوم ہوا کہ انسان فساد کریں گے اور خون بہائیں گے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ یا اللہ تعالیٰ نے اُن کو انسان سے متعلق خلیفہ ہونے کے ساتھ یہ بھی بتایا تھا، یا انہوں نے لوح محفوظ سے یہ پڑھا تھا، یا یہ خیال تھا کہ معصوم ہونا صرف ہماری خصوصیت ہے اور انسان تو غیر معصوم ہوں گے اس لئے ایسی غلطیاں کریں گے، یا جنات کا فساد اور شرارتیں دیکھ چکے تھے تو انہی پر انسان کو قیاس کیا۔

وَ السُّفْكَ وَ السَّبْكَ وَ السَّفْحُ وَ الشَّنُّ اَنْوَاعٌ مِّنَ الصَّبِّ ، فَالسُّفْكَ يُقَالُ فِی الدَّمْعِ وَ الدَّمِ

اور سفک، سبک، سفح، شن، تلفظ تم کا بہانا ہے۔ تو سفک آنسو اور خون میں بولا جاتا ہے، اور سبک پھلے ہوئے جواہر میں

وَ السَّبْكَ فِی الْجَوَاهِرِ الْمَذَابِیَةِ وَ السَّفْحُ فِی الصَّبِّ مِّنْ اَعْلٰی وَ الشَّنُّ فِی الصَّبِّ عَنْ فَمٍ

اور سفح اوپر کی جانب سے بہانے میں اور شن مشکیزے وغیرہ کے منہ سے بہانے میں بولا جاتا ہے، سن بھی اسی طرح ہے

الْقُرْبَةِ وَ نَحْوَهَا وَ كَذٰلِكَ الشَّنُّ وَ قُرِیْءٌ یُّسْفَكَ عَلٰی الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ فِیْكَوْنُ الرَّاجِعُ اِلٰی

اور یُسْفَكَ بنی للمفعول (مجهول) بھی پڑھا گیا ہے، تو ضمیر مذكور من کی طرف راجع ہوگی چاہے من موصولہ بنایا جائے یا موصوفہ

مَنْ سَوَاءٌ جُعِلَ مَوْضُوْلًا اَوْ مَوْضُوْفًا مَّحْدُوْفًا اِیُّ یُسْفَكَ الدِّمَاءُ فِیْهِمْ

معنی ہوگا کہ اُن میں خون بہایا جائے گا

تکثیر یح: اس عبارت میں یسفک کے مصدر یسفک کی لغوی تحقیق ذکر ہوئی، ان مصدروں کا ایک جیسا معنی بنتا ہے یعنی بہانا سفک، سبک، سفح، سن، شن، لیکن استعمال کے لحاظ سے ان میں فرق ہے، سفک خون اور آنسو بہنے میں استعمال ہوتا ہے اور سبک پگھلائی جانے والی دھاتوں سونے چاندی کے پگھلنے میں اور سفح اوپر سے نیچے کی طرف بہانے میں، اور سن و شن مشکیزے کے منہ سے پانی وغیرہ بہنے اور بہانے میں مستعمل ہے، البتہ سن نرمی سے بہانا اور شن تیزی سے بہانا ہے،

اخیر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یُسْفَكَ میں دوسری قرأت ذکر کی کہ یُسْفَكَ مجهول بھی پڑھا گیا اس صورت میں چونکہ عامہ ضروری

ہے تاکہ اقل سے ربط ہو تو مصنف نے فرمایا کہ عائد ضمیر محذوف ہوگی تقدیر عبارت یُسْفِكُ الدِّمَاءَ فَبِهِمْ ہوگی یہی فبہم کی ہم ضمیر عائد بن کر ماقبل سے ربط کا قاعدہ دے رہی ہے۔

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، حَالٌ مُّقَرَّرَةٌ لِحِجَّةِ الْإِشْكَالِ كَقَوْلِكَ أَتُحْسِنُ إِلَى

حالاں کہ ہم پاکی بیان کرتے ہیں تیری تعریف کے ساتھ اور تیری تقدیس بیان کرتے ہیں یہ حال ہے جو اشکال کی جہت کو مقرر کرتا ہے

أَعْدَائِكَ وَأَنَا الصَّدِيقُ الْمُحْتَاجُ، وَالْمَعْنَى أَسْتَخْلِفُ عُصَاةً وَنَحْنُ مَعْصُومُونَ أَحْقَاءُ

جیسے تیرا قول ”کیا تو اپنے دشمنوں سے بھلائی کرتا ہے حالانکہ میں تیرا محتاج دوست ہوں معنی یہ ہے کہ کیا آپ نافرمانوں کو خلیفہ بناتے ہیں حالاں کہ ہم

بِذَلِكَ وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ الْإِسْتِفْسَارُ عَمَّا رَجَّحَهُمْ مَعَ مَا تَوَقَّعُ مِنْهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ

معلوم ہیں اس کے زیادہ حقدار ہیں، اور مقصود اس سے اُس بات سے متعلق پوچھنا ہے جو خلیفہ بنانے میں اُن کو راجح بنا رہی ہے باوجود اُس توقع کے جو ان

الْمَعْصُومِينَ فِي الْإِسْتِخْلَافِ لَا الْعُجْبُ وَالتَّفَاخُرُ

سے ہے ان فرشتوں کے مقابلہ میں جو معصوم ہیں، عجب اور تفاخر مقصود نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اول مصنف علیہ السلام نے ونحن نسبح بحمدك کی ترکیب بیان کی کہ یہ الجعل کی ضمیر مخاطب سے

مال ہے، اور الجعل سے فرشتوں نے جو اشکال بیان کیا وہ نحن نسبح بحمدك سے اُسی کی تقریر تاکید ہے، کہ جی آپ جو

ایسوں کو خلیفہ بناتے ہیں جن میں مفاسد ہیں جب کہ ان کے مقابلہ میں ہم وہ ہیں جن میں ذرا مفاسد نہیں بلکہ مصالح ہیں، جو کام

ان سے لینا ہے وہ ہم سے احسن طریقے سے لیا جاسکتا ہے، تو حکمت کیا ہے کہ اُن کو ہم پر ترجیح دی جا رہی ہے، فرشتوں کا مقصود محض

حکمت اور ترجیح معلوم کرنا ہے نہ انسان کی تحقیر اور اپنے میں عجب و تکبر اور اظہارِ فخر مقصود ہے،

وَكَانَهُمْ عَلِيمُوا أَنَّ الْمَجْعُولَ خَلِيفَةُ ذُوْلِكَ قُوًى عَلَيْهَا مَذَارُ أَمْرِهِ شَهْوِيَّةٌ وَغَضَبِيَّةٌ

اور گویا کہ انہوں نے جانا کہ جو خلیفہ بنایا جا رہا ہے وہ تین قوتوں والا ہے انہی پر اس کے معاملہ کا مدار ہے قوت غصہ اور قوت شہوانیہ جو اُس کو ناسد اور

تُوْدِيَانِ بِهِ إِلَى الْفَسَادِ وَسَفْكِ الدِّمَاءِ وَعَقْلِيَّةٌ تَدْعُوهُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ وَنَظَرُوا

غبن بہانے کی طرف لے جاتیں گی اور قوت عقلیہ جو اُس کو معرفت الہی اور طاعت کی طرف لے جائے گی، اور انہوں نے ان قوتوں کی طرف علیحدہ

إِلَيْهَا مُفْرَدَةً وَقَالُوا مَا الْحِكْمَةُ فِي اسْتِخْلَافِهِ وَهُوَ بِاعْتِبَارِ تَبْنِكَ الْقُوَّتَيْنِ لَا يَقْتَضِي الْحِكْمَةُ

علیحدہ ہونے کی ضرورت میں نگاہ کی اور کہا اس کے خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے جب کہ وہ ایسا ہے کہ دو قوتوں کے اعتبار سے حکمت اُس کو جوہر میں لانے

إِبْجَادُهُ فَضْلًا عَنْ اسْتِخْلَافِهِ وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فَنَحْنُ نَقِيمُ مَا يَتَوَقَّعُ مِنْهَا سَلِيمًا

کا قضا نہیں کرتی چہ جائے کہ اُس کو خلیفہ بنانے کی متعین ہو، اور لیکن قوت عقلیہ کے اعتبار سے (اُس کی بھلائی) تو ہم اس کو قائم کریں گے جس کی

عَنْ مُعَارَضَةِ تِلْكَ الْمَفَاسِدِ وَغَفَلُوا عَنْ فَضِيلَةٍ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقُوَّتَيْنِ إِذَا صَارَتْ مُهْدَبَةً

اُس سے توقع کی جا رہی ہے اُن مفاسد کے ٹکراؤ سے سلامت رہے ہوئے، اور فرشتے غافل ہوئے دو قوتوں میں سے ہر ایک کی فضیلت سے جب ایسی

مِطْوَاعَةً لِلْعَقْلِ مُتَمَرِّنَةً عَلَى الْخَيْرِ كَالْعِفَّةِ وَالشَّجَاعَةِ وَمُجَاهِدَةً الْهَوَىٰ وَالْإِنْصَافِ وَلَمْ

قوت تہذیب یافتہ اور عقل کے تابع، خیر مشغول اور بہادری اور مجاہدہ نفس اور انصاف پر عادی ہو جائے، اور ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ

يَعْلَمُوا أَنَّ التَّرَكُّيبَ يُقِيدُ مَا يَقْصُرُ عَنْهُ الْأَحَادُ كَالْإِحَاطَةِ بِالْجُزْئِيَّاتِ وَاسْتِبْطَاطِ

ان قوتوں کا مرکب مجموعہ وہ فائدہ دے گا جس سے علیحدہ علیحدہ قوتیں قاصر ہیں جیسے جزئیات کا احاطہ کرنا،

الصَّنَاعَاتِ وَاسْتِخْرَاجِ مَنَافِعِ الْكَائِنَاتِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ

صناعتوں کو وجود میں لانا، اور کائنات کے فوائد بالقوت سے بالفعل کی طرف وجود میں لانا، جو خلیفہ بنانے سے مقصود ہے

الْإِسْتِخْلَافِ وَالْيَهْ أَشَارَ تَعَالَىٰ إِجْمَالًا بِقَوْلِهِ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

اسی کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کیا اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول سے فرمایا بیشک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے

تفسیر: اس عبارت میں ایک اور طریقے سے تقریر ہے کہ فرشتوں کو علم ہوا کہ انسان میں تین قوتیں ہیں، قوت غصبیہ، قوت شہوانیہ، قوت عقلیہ، قوت غصبیہ اور شہوانیہ فساد اور خون بہانے وغیرہ کا ذریعہ ہیں، تو ان دو قوتوں کی وجہ سے تو انسان میں خلافت کی اہلیت معلوم نہیں ہوتی، باقی رہی قوت عقلیہ اس سے خلافت کی اہلیت ہو سکتی ہے مگر پہلی دو قوتیں اس کے مغلض ہیں تو یہ ایک قوت ان دو سے مطلوب ہو جائے گی، تو ان قوتوں کے اعتبار سے تو انسان کو پیدا نہ کرنا چاہئے چہ جائیکہ خلیفہ بنایا جائے، پھر قوت عقلیہ ہم بھی رکھتے ہیں اور دوسری دو قوتیں ہمارے اندر نہ ہونے کی وجہ سے سوائے اطاعت کے ہم سے کچھ صادر نہ ہوگا تو ہم انسان کے مقابلہ میں خلافت کے زیادہ اہل ہیں اور جو کام ان سے لینا ہے بطریق احسن ہم ادا کر دیں گے، فرشتوں نے یہ تو سوچا لیکن یہ نہ سمجھ سکے کہ قوت عقلیہ کے ذریعے جب یہ دو قوتیں بھی مہذب بن جائیں گی قوت عقلیہ کے تابع بن کر خیر میں کام آئیں گی، افراط و تفریط کے بجائے اعتدال کے حال میں ہوں گی تو انسان سے وہ کچھ ہوگا جو فرشتوں سے نہیں ہو سکتا کہ باوجود خواہشات اور تقاضوں کے خیر کے کام کرے گا، مصنف نے انسان سے ان قوتوں کے مجموعہ سے ہونے والی خیر کی جو مثالیں دی ہیں ان میں عفت قوت شہوانیہ کی اور شجاعت قوت غصبیہ کی خیر کی مثال ہیں، اور عقلیت ہو تو قوت شہوانیہ کا نتیجہ ہے اور انصاف شجاعت کا نتیجہ ہے، اور جب قوت شہوانیہ و غصبیہ قوت عقلیہ جمع ہوں تو کئی خصوصیات حاصل ہوتی ہیں، جزئیات کا احاطہ ہوتا ہے مثلاً مختلف رنگ، آوازیں، ذائقے، بوئیں اور کیفیات کے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہونے کی پہچان، جو فرشتوں کو حاصل نہیں ہو سکتیں، اور اسی کے نتیجہ میں انسان مختلف صنعتیں ایجاد کر سکتا ہے، کھانے، پینے، لہذا نڈ، لباس وغیرہ کے کارخانے، فیکٹریاں، مشینیں، آلات، وغیرہ وغیرہ، یہ فرشتے اس لئے نہیں کر سکتے کہ ان کو ان چیزوں کی ضرورت نہیں، جب کہ یہ سب چیزیں انسانوں کی ضروریات ہیں، تو کائنات اور اس کی چیزوں کے جو مختلف منافع ہیں وہ انسان کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتے تھے، اس لئے انسان میں یہ قوتیں ہونا برا نہیں تھا، اور کائنات میں ایسا ہونا ضروری تھا جس کے لئے انسان میں خلیفہ بننے کی اہلیت تھی تاکہ یہ سب کچھ وجود میں لانے کا ذریعہ بنے، مصنف نے فرمایا کہ یہ چیزیں بالقوت موجود ہونے والی تھیں انسان ان کو بالفعل لا سکتا تھا، اس لئے خلیفہ بنایا گیا، اور فرشتوں میں یہ اہلیت نہیں تھی۔

وَالْتَسْبِيحُ تَبْعِيدُ اللَّهِ عَنِ السُّوءِ وَكَذَلِكَ التَّقْدِيسُ مِنْ سَبَحَ فِي الْأَرْضِ وَالْمَاءِ وَقَدَسَ

اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو برائی سے دور سمجھنا ہے، تقدیس بھی ایسے ہی ہے، یہ سبوح فی الارض والماء و قدس فی الارض سے ہیں جب آدمی زمین اور پانی

فِي الْأَرْضِ إِذَا ذَهَبَ فِيهَا وَابْعَدُو يَقَالُ قَدَسَ إِذَا طَهَّرَ لِأَنَّ مُطَهَّرَ الشَّيْءِ مُبْعَدُهُ عَنِ الْأَقْدَارِ

میں چلا جائے اور دور جائے، اور قدس اس وقت بولا جاتا ہے جب پاک کرے کیوں کہ چیز کو پاک کرنے والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے،

تشریح: اس عبارت میں تسبیح و تقدس تفسیر کرنے کے لئے ان کا لغوی معنی بیان کیا کہ تسبیح و تقدس دونوں کا معنی برائی سے

پاک ماننا ہے، مجرد سبوح و قدس ہے جس کا معنی دور چلا جانا، مجرد مزید میں مناسبت ظاہر ہے کہ اللہ کو کسی سے دور بیان کیا جاتا ہے

قدس الشیء مزید فیہ بمعنی طہر الشیء ہوتا ہے کیوں کہ آدمی شے سے گندگیاں دور کر دیتا ہے۔

وَبِحَمْدِكَ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ أَيْ مُتَلَبِّسِينَ بِحَمْدِكَ عَلَى مَا أَلْهَمْتَنَا مَعْرِفَتَكَ وَوَفَّقْتَنَا

اور بحمدک موقع حال میں ہے یعنی اس پر تیری حمد کے ساتھ متلبس ہو کر جو آپ نے اپنی معرفت ہمیں الہام کی اور اپنی تسبیح کی توفیق دی، اس قول کے

لِتَسْبِيحِكَ تَذَارُ كَوَائِبُ مَا أَوْهَمَ اسْنَادُ التَّسْبِيحِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ

ذریعہ فرشتوں نے اس وہم کا استدراک کیا جو تسبیح کی ان کی طرف اسناد نے پیدا کیا

تشریح: یعنی بحمدک ترکیب میں تسبیح کی غیر حکم قائل سے حال ہے، چوں کہ تسبیح سے بظاہر تسبیح خداوندی میں ان

کا کمال اور اس پر تقاضا ظاہر ہو رہا تھا اس کا وہم دور کرنے کے لئے فرشتوں نے بحمدک کہا کہ تسبیح ہمارا کمال نہیں نہ اس پر غر کر رہے

ہیں بلکہ تسبیح کرنا توفیق خداوندی ہے، باقی بات واضح ہے۔

وَنُقَدِّسُ لَكَ نُطَهِّرُ نَفُوسَنَا عَنِ الذُّنُوبِ لِأَجْلِكَ كَأَنَّهُمْ قَابِلُوا الْفَسَادَ الْمُفْسِرَ بِالشِّرْكِ

اور ہم پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لئے، یعنی اپنے نفوس کو پاک کرتے ہیں گناہوں سے تیری خاطر، گویا کہ انہوں نے فساد جس کی تفسیر کچھ

عِنْدَقَوْمٍ بِالتَّسْبِيحِ وَسَفَكَ الدِّمَاءِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ الْأَفْعَالِ الدِّمِیَّةِ بِتَطْهِيرِ النَّفْسِ عَنِ

حشرات کے نزدیک شرک سے کی گئی اس کا مقابلہ کیا تسبیح کے ساتھ اور خون بہانا جو سب بڑے کاموں میں سے بڑھا ہے اس کا مقابلہ

الْأَنَامِ وَقِلَّ وَنُقَدِّسُكَ وَاللَّامُ زَائِدَةٌ

کیا نفس کو گناہوں سے پاک کرنے کے ذریعے، اور یہ بھی کہا گیا کہ معنی ہے ونقدسک اور لام زائدہ ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے تقدس لك کے دو معنی بیان کئے ہیں اول: فرشتے اس سے اپنا گناہوں سے پاک ہونا بیان کر رہے

ہیں، اس صورت میں لك کا لام اجلیہ ہے، اس احتمال کے مطابق فرشتوں نے انسان کے جو دو حال بیان کئے انہی کے مقابلہ میں

اپنے دو حال لائے، انسان فساد کرے گا یعنی (ایک تفسیر کے مطابق) شرک کرے گا جب کہ ہم تیرا شریک سے پاک ہونا بیان کرتے

ہیں نحن نسبح بحمدک، اور انسان خون بہائے گا جو بہت بڑا گناہ ہے جب کہ ہم تیری خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک

رکھتے ہیں ونقدس لك، تو دونوں کی باہم مناسبت ہو جائے گی، دوم: تقدس لك میں اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا بیان کرتے ہیں ای

نقدسك، اس صورت میں لام زائدہ ہے۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا مِمَّا بَخَلَقَ عَلَيْهِ ضَرُورِيَّ بِهَافِيهِ أَوْ الْقَاءِ فِي رَوْعِهِ وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى

اور سکھائے حضرت آدم علیہ السلام کو سب نام [یا یہ سکھاتا اُن اسماء کا آدم علیہ السلام میں علم بدیہی پیدا کر کے تھا، یا اُن کے دل میں القا کر کے تھا، اور یہ کسی

سَابِقَةٍ اِصْطِلَاحٍ لِّيَتَسَلَّلَ وَالتَّعْلِيمِ فَعَلٌ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ غَالِبًا وَلِذَلِكَ يُقَالُ عَلَّمْتُهُ

سابقہ اصطلاح کی محتاج نہیں ہے تاکہ تسلسل لازم آئے، اور تعلیم وہ فعل ہے جس پر اکثری طور پر علم مرتب ہوتا ہو، اسی لئے تو کہا جاتا ہے میں نے اس کو تعلیم

فَلَمْ يَتَعَلَّمْ

دی لیکن اس نے تعلیم حاصل نہ کی

تکثر یح: باقی بات واضح ہے، ایک صاحب ہیں ابو ہاشم، وہ کہتے ہیں کہ تعلیم کے لئے تعلیم سے پہلے لغت اصطلاحیہ موجود ہونا ضروری ہے، تاکہ تعلیم دینے سے سمجھ آئے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کیا کہ اللہ تعالیٰ کی اس تعلیم کے لئے پہلے موجود اصطلاح ضروری نہیں نہ یہ تعلیم اُس کی محتاج ہے، ورنہ اُس اصطلاح سے پہلے اُس کو سمجھنے کے لئے اصطلاح موجود ہو پھر اُس کے لئے بھی اُس سے پہلے اصطلاح موجود ہو اس طرح ہر اصطلاح سے پہلے اُس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے اصطلاح لازم ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا، اور تسلسل باطل ہے تو مستلزم تسلسل بھی باطل ہے۔ اور تعلیم کی اصطلاحی تعریف کی تعلیم بمعنی سکھانا، تعلیم ایسے فعل کا نام ہے جس کے نتیجے میں علم آئے اور تعلیم کے نتیجے میں علم آنا اکثری ہے، بعض اوقات تعلیم دی جاتی ہے مگر اس سے علم نہیں آتا۔

وَ آدَمُ اسْمٌ اَعْجَمِيٌّ كَاَزَرَوْشَالَخَ وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْاَدَمِيَّةِ وَهِيَ السَّمْرَةُ اَوْ مِنَ الْاَدَمِيَّةِ

اور آدم مجی نام ہے جیسے آزر اور شالخ اور اس کو مشتق مانا اَدَمَ سے یعنی گندمی رنگ، یا اَدَمَ سے مشتق مانا اَدَمَ سے

بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْاَسْوَةِ اَوْ مِنْ اَدِيمِ الْاَرْضِ لِمَا رَوَى عَنْهُ رحمۃ اللہ علیہ اِنَّهُ تَعَالَى قَبْضَ قَبْضَةٍ

بمعنی نمونہ یا اَدِيمِ الْاَرْضِ سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ساری زمین سے نرم اور سخت سے ایک ٹھلی لی اُس سے حضرت

مِنْ جَمِيعِ الْاَرْضِ سَهْلَهَا وَحَزْنَهَا فَخَلَقَ مِنْهَا آدَمَ فَلِذَلِكَ يَأْتِي بَنُوهُ اَخْيَافًا اَوْ مِنْ

آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا اس لئے آدم علیہ السلام کے بیٹے مختلف رنگوں کے پیدا ہوتے ہیں،

الْاَدَمِ وَالْاَدَمِيَّةِ بِمَعْنَى الْاَلْفَةِ تَعَسَّفَ كَاشْتِقَاقٍ اِدْرِيسَ مِنَ الدَّرْسِ وَ يَعْقُوبَ

یا آدم اَدَمَ یا اَدَمَ بمعنی الف (مجت) سے یہ سب کلف ہے جیسے ادريس کا اشتقاق درس سے یعقوب کا

مِنْ الْعَقَبِ وَابْلِيسَ مِنَ الْاِبْلَاسِ

عقب سے ابلیس کا ابلاس سے اشتقاق مانا کلف ہے

تکثر یح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب آدم اسم مجی ہے تو اس کو عربی الفاظ میں سے کسی بھی لفظ سے مشتق قرار دینا محض کلف ہے (کیوں کہ عربی عربی سے مشتق ہو سکتا ہے غیر عربی عربی سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے) جیسے ادريس کو درس سے (کہ بہت سے علوم پڑھے تھے) یعقوب کو عقب سے (کہ والدین کے آخری بیٹے تھے) ابلیس کو ابلاس سے (کہ ابلیس رحمت سے

نامید کیا ہوا ہے) مشتق کہنا محض تکلف ہے، عبارت میں اشتقاق مبتداء ہے تعسف خبر ہے،

وَالِاسْمُ بِاعْتِبَارِ الْاِشْتِقَاقِ مَا يَكُونُ عَلَامَةً لِلشَّيْءِ وَذَلِيلًا يَرْفَعُهُ إِلَى الدِّهْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ وَ

اور اسم اشتقاق کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی شے کی علامت اور دلیل ہو جو اس شے کو ذہن کی طرف اٹھائے، الفاظ سے ہو یا معانی سے

الصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ، وَاسْتِعْمَالُهُ عُرْفًا فِي اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِمَعْنَى سَوَاءٍ كَانَ مُرَكَّبًا أَوْ

یا افعال سے، عرف میں اس کا استعمال اس لفظ میں ہے جو کسی معنی کے لئے وضع ہوا ہے مرکب ہو

مُفْرَدًا مُخْبِرًا عَنْهُ أَوْ خَبْرًا أَوْ رَابِطَةً بَيْنَهُمَا، وَاصْطِلَاحًا فِي الْمَفْرَدِ الدَّالِّ عَلَى مَعْنَى فِي

یا مفرد، خبر عنہ ہو یا خبر یا دونوں کے درمیان رابطہ (نسبت) ہو، اور اصطلاح میں اسم وہ مفرد ہے جو معنی فی نفسہ

نَفْسِهِ غَيْرُ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ، وَالْمُرَادُ فِي الْآيَةِ إِمَّا الْأَوَّلُ أَوِ الثَّانِي، وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ

پر دال ہو اور تین میں سے کسی زمانہ سے ملا ہوا نہ ہو، اور آیت میں مراد یا پہلا ہے یا دوسرا اور دوسرا اول کو مستلزم ہے کیونکہ دلالت کے

الْأَوَّلِ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَعَانِي

اعتبار سے الفاظ کا علم معانی کے علم پر متوقف ہے

تَبَشِيرِ: وَعِلْمُ آدَمَ الْأَسْمَاءِ فِي الْأَسْمَاءِ اسْمُ كِي جَمْعُ هِ، اسْمُ كِي تین معنی ہیں، معنی اشتقاقی یعنی لغوی، معنی عربی، معنی اصطلاحی۔

معنی اشتقاقی: کے مطابق کسی شے کا اسم وہ ہے جو شے پر دلیل اور اس کی علامت ہو جو اس شے کو ذہن تک پہنچائے، یہ قائمہ شے کا علم اور صفت دونوں دیتے ہیں اس لئے علم اور صفت دونوں اسم ہوتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں الفاظ اور صفات اور افعال سب اسماء ہیں، الفاظ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو سب لغات میں کسی مفہوم معنی کے لئے وضع ہوئے ہیں، وہ الفاظ اسماء اور ان کا معنی موضوع لہ و مفہوم مسمیٰ ہے، جس پر وہ الفاظ دلیل اور علامت ہیں، اور صفات وہ جو موصوفین میں ہوتی ہیں، مثلاً سرخ رنگ والا زید، کالے رنگ والا عمرو، وغیرہ، اور افعال جو قائلین سے صادر ہوتے ہیں، ایسا فعل جس شے کی علامت ہو گا اس کے لئے اسم کہلائے گا، یہ اسم کے اشتقاقی یعنی لغوی معنی کی تقریر ہے، لفظ ان سب چیزوں پر اسم صادق آتا ہے۔

اور اسم کا معنی عرفی یعنی عرف میں استعمال کے اعتبار سے اسم ہر وہ لفظ ہے جو کسی بھی معنی کے لئے وضع ہوا ہو چاہے مفرد ہو یا مرکب، خبر عنہ ہو یا خبر یا خبر عنہ و خبر کے درمیان رابطہ، خبر عنہ سے مراد اسم اور خبر سے مراد فعل اور رابطہ سے مراد حرف ہے، یعنی عرف عام کے اعتبار سے اسم فعل و حرف تینوں اسم کہلاتے ہیں، گو اصطلاح علماء میں اسم، فعل، حرف کی تفریق الگ الگ ہیں اور یہ الگ الگ چیز ہیں۔

اور اسم کا اصطلاحی معنی وہ ہے جو نحو میں آپ پڑھتے رہتے ہیں الاسم مادل علی معنی فی نفسہ غیر مقترن باحد الأزمنة الثلاثة۔

اب آیت میں الاسماء میں کونے معنی مراد ہیں لغوی، عربی، اصطلاحی؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں اسم سے اسم اصطلاحی مراد نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسم اصطلاحی کی اصطلاح بعد میں وضع ہوئی ہے، لہذا اسم لغوی یا عربی مراد ہے، مگر چوں کہ الفاظ کی دلالت معانی و مقایم پر ہوتی ہے اور معانی معلوم ہوں تو الفاظ کی دلالت علی المعانی مفید ہو سکتی ہے اس لئے اسم عربی اسم لغوی کو لازم ہے تو دونوں بیک وقت موجود ہوتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں الاسماء سے مراد لغوی و عربی دونوں قسم کے اسماء ہیں۔

وَالْمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَهُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقُوَى مُتَبَايِنَةٍ مُسْتَعِدًّا لِادْرَاكِ أَنْوَاعِ

اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا ایسے مختلف اجزاء اور بتاین رکھنے والے قوی سے جو استعداد رکھنے والے تھے ادراک کی جانے والی

الْمُدْرَكَاتِ مِنَ الْمَقْذُولَاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ وَالْمُتَخَيَّلَاتِ وَالْمَوْهُومَاتِ، وَالْهَمَّةُ مَعْرِفَةُ

اشیاء کی اقسام کے ادراک (جاننے) کی یعنی مقولات ہوں یا محسوسات یا تخیلات ہوں یا مہومات، اور اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو الہام کیا چیزوں کی

ذَوَاتِ الْأَشْيَاءِ وَخَوَاصِّهَا وَأَسْمَاءِ هَا أَصُولُ الْعُلُومِ وَقَوَائِنُ الصَّنَاعَاتِ وَكَيْفِيَّةُ آيَاتِهَا

ذوات کی پہچان کا اور ان کے خواص کا اور ان کے ناموں کا اور علوم کے اصول کا اور صنعتوں کے قواعد کا اور ان کے آلات کی کیفیت کا،

تفسیر مریح: شارحین رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہوا کہ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کے مطابق جب اسماء کی تعلیم حضرت آدم عليه السلام کو دی اور فرشتوں کو تعلیم دی ہی نہیں تو آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ اگر فرشتوں کو بھی تعلیم دی ہوتی اور آدم علیہ السلام کو بھی اور پھر اسماء سے متعلق فرشتوں سے سوال ہوتا اور وہ نہ بتا سکتے اور آدم علیہ السلام بتا دیتے تب آدم علیہ السلام کو فضیلت حاصل ہوتی، جیسے دو طالب علموں کو ایک سبق دے دیا جائے اور ان میں سے ایک دوبارہ سبق سنا سکے اور دوسرا نہ سنا سکے تو سنانے والے کو نہ سنا سکے والے پر فضیلت ہو سکتی ہے، لہذا آدم علیہ السلام کی فضیلت فرشتوں پر ثابت نہ ہوئی کیوں کہ فرشتوں کو سکھائے ہی نہ گئے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو فضیلت ثابت ہوتی ہے، اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کے جسم میں ایسے اجزاء و قوی رکھے جن کے ذریعے ان کو معلومات کے علم و ادراک کی صلاحیت و استعداد پیدا ہوئی اور پھر اس استعداد کو اجاگر کرنے کے لئے ان کو اشیاء کی ذوات، خواص، اسماء کا الہام کیا، صنعتوں کے قواعد اور معنوفات کے آلات بنانے وغیرہ کے علم کا الہام کیا، اور فرشتوں میں ایسی استعداد نہ تھی اس لئے حضرت آدم علیہ السلام اس استعداد اور اس کو استعمال کر کے علم حاصل کر لینے سے فرشتوں سے افضل ثابت ہوئے۔

مگر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ اس جواب پر کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایسے اجزاء اور قوی سے مرکب کر کے بنایا جن میں معلومات کے علم و ادراک کی استعداد آئی اور پھر معلومات کے علم کا الہام بھی کر دیا ایسی طرح فرشتوں کو ایسے ہی اجزاء و قوی سے بنائے اور پھر ان میں بھی معلومات کے علم کا الہام کرتے اور پھر دونوں سے سوال ہوتا اور فرشتے جواب نہ دے سکتے اور آدم علیہ السلام جواب دے دیتے تب آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوتی، اور جب ایسی استعداد اور پھر الہام میں دونوں کو برابر بھی نہیں کیا گیا اور دونوں سے سوال کر دیا گیا اور فرشتے جواب نہ دے سکے اور

آدم علیہ السلام نے جواب دے دیا تو افضل کیسے ہو گئے؟ اس لئے مذکورہ بالا سوال کا درست جواب یہ سمجھ میں آیا کہ دراصل اللہ تعالیٰ نے اول فرشتوں کے سامنے ہی آدم علیہ السلام کو اشیاء کے نام، خواص، وغیرہ بتائے تو فرشتوں نے بھی یہ سب سنا (حتیٰ اخیر الملائکۃ بہا، احکام القرآن ۴/۱۷۱) اور آدم علیہ السلام نے بھی سنا، اب دونوں کو سنا کر (گویا سبق دے کر) امتحان لیا سبق سنانے کو فرمایا تو آدم علیہ السلام نے سنا دیا اور فرشتے نہ سنا سکے، اس لئے آدم علیہ السلام جیسے ضعیف طالب علم فرشتوں جیسے قوی طلباء سے افضل ہو گئے، رہی یہ بات کہ فرشتوں میں بھی ایسی استعداد پیدا کر دی جاتی تو وہ بھی خلافت کے مستحق ہو جاتے؟ تو بات یہ ہے کہ یہ استعداد انسان کا خاصہ ہے، اور خاصہ اسی چیز میں ہی پایا اور پیدا کیا جاتا ہے جس کا خاصہ ہے۔

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، الصُّمِيرُ فِيهِ لِلْمُسَمَّيَاتِ الْمَذْلُولِ عَلَيْهَا ضِمْنًا إِذِ التَّقْدِيرُ

پھر ان کو پیش کیا فرشتوں کے سامنے اس میں ضمیر ان مسیات کی طرف راجع ہے جن پر ضمنی طور پر دلالت ہو رہی ہے، اس لئے کہ تقدیر عبارت ہے

أَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ فَحُذِفَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لِدَلَالَةِ الْمُضَافِ عَلَيْهِ وَعَوَّضَ عَنْهُ اللَّامُ

اسماء المسیات، پھر مضاف الیہ حذف کیا گیا کیوں کہ مضاف کی اس پر دلالت ہے، اور مضاف الیہ کے عوض الف لام لایا گیا

كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا لَّانَ الْغَرَضُ لِلسُّوَالِ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْمَعْرُوضَاتِ فَلَا

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے واشتغل الرأس شيباً کیوں کہ سامنے لانا معروضات کے اسماء سے متعلق پوچھنے کے لئے ہے تو پیش کیے جانے

يَكُونُ الْمَعْرُوضُ نَفْسَ الْأَسْمَاءِ سِيمَا إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْأَلْفَاظُ وَالْمُرَادُ بِهِ ذَوَاتُ الْأَشْيَاءِ أَوْ

والے نفس اسماء نہیں ہیں، بالخصوص اگر اسماء سے مراد الفاظ ہوں، اور مراد اس سے چیزوں کی ذاتیں یا الفاظ کے مدلولات ہیں

مَذْلُولَاتِ الْأَلْفَاظِ وَتَذَكُّرُهُ لِتَغْلِيْبِ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُقُلَاءِ

اور ضمیر (ہم) کا ذکر کرانا اُن عقلاء کو غلبہ دے کر ہے جن پر اسماء مشتمل ہیں

تشریح: عَرَضَهُمْ میں ضمیر منصوب متعلّق ہُم کا مرجع کیا ہے؟ مصنف نے ذکر کیا کہ مرجع مسیات ہیں جن کا صراحۃً تو ذکر نہیں

ہوا مگر الاسماء کے ضمن میں مذکور ہیں وہ اس طرح کہ اسماء اپنے مسیات پر دال ہوا کرتے ہیں اس لئے یہاں تقدیر عبارت اسماء

المنسمیات ہے مضاف الیہ المنسمیات حذف کیا گیا اور اس کے عوض میں الاسماء کے شروع میں الف لام لایا گیا، جیسے

اشتغل الرأس میں الرأس کا الف لام عوض ہے مضاف الیہ محذوف کاغی واشتغل رأسی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا اسماء سے متعلق

پوچھنے سے مقصود نفس اسماء کا سوال نہیں بلکہ اُن اسماء کے مسیات کا پوچھنا ہی مقصود ہے، اور جب مقصود مسیات سے متعلق پوچھنا ہے

تو اسماء سے اسماء مراد نہیں ہو سکتے بلکہ مسیات مراد ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ بالخصوص جب اسماء سے معنی عرفی کے مطابق الفاظ

مراد ہوں تو اس وقت اسماء سے اسماء مراد نہیں لئے جاسکتے ورنہ مقصد یہ نکلے گا کہ اللہ نے الفاظ سامنے کر کے پوچھا کہ ان الفاظ کے

الفاظ بتاؤ، اور یہ بے معنی سوال ہے، بہر حال اسماء سے مسیات مراد ہیں اور مسیات سے متعلق پوچھنا مقصود تھا، مگر مسیات سے

کیا مراد ہے؟ اگر اسماء کا معنی لغوی لیں تو مسیات سے مراد اشیاء کی ذوات ہیں، اور اگر اسماء کا معنی عرفی لیں تو مسیات سے

مراد مسیات کے لئے وضع الفاظ کی مدلولات ہوں گی،

اشکال ہوا کہ جب اسماء سے مراد سمیات ہیں تو ان کی طرف راجع ضمیر ہُم درست نہیں ہے، ہُنَّ یا ہَا ضمیر لائی جاتی؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ سمیات میں ذوی العقول، غیر ذوی العقول سب شامل ہیں تو ذوی العقول کی شرافت کی وجہ سے اُن کو غلبہ دے کر ہُم ضمیر لائی گئی ہے۔

وَقُرِئَ عَرَضُهُنَّ وَعَرَضُهَا عَلَىٰ مَعْنَىٰ عَرَضَ مُسَمِّيَاتِهِنَّ أَوْ مُسَمِّيَاتِهَا

اور قرأت کی گئی ہے عَرَضُهُنَّ، اور عَرَضُهَا، بمعنی عَرَضَ مُسَمِّيَاتِهِنَّ، یا عَرَضَ مُسَمِّيَاتِهَا

تشریح: اس عبارت میں دو قرأتیں بیان کیں جو دراصل قراءت شاذہ اور تفسیر کے حکم میں ہیں۔ عرضہم علی الملائکۃ یعنی اُن اسماء کی سمیات کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا، جمع مؤنث کی طرف راجع ضمیر ہُنَّ جمع اور ہَلَا مؤنث مفرد بھی لائی جاسکتی ہے اس لئے عرض مسمیاتہن یا مسمیاتہا دونوں طرح درست ہے، ایسے ہی قرأت عرضہن اور عرضہا میں بھی کچھ شبہ نہیں۔

فَقَالَ ابْنُ تَوْبَلٍ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ، تَبَكَّيْتُ لَهُمْ وَتَنَبَّيْتُ عَلَىٰ عِجْزِهِمْ عَنْ أَمْرِ الْخِلَافَةِ فَإِنِّي

تو فرمایا مجھے ان چیزوں کے نام بتاؤ یہ فرشتوں کو چپ کرنا ہے اور تنبیہ ہے اُن کے خلافت کے کام سے عاجز ہونے پر کیوں کہ

التَّصَرُّفِ وَالتَّدْبِيرِ وَأَقَامَةَ الْمَعْدِلَةِ قَبْلَ تَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوفِ عَلَىٰ مَرَاتِبِ

تصرف اور انتظام کرنا اور انصاف قائم کرنا معرفت ہو جانے اور استعدادوں کے درجات پر واقف ہونے

الِاسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْرِ الْحُقُوقِ مَحَالٌ وَلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِّيَكُونَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِ

اور حقوق کی مقدار پر اطلاع ہونے سے پہلے محال ہے، اور یہ حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ محال کے کرنے کا حکم دینے کے باب سے ہو

وَالْإِنْبَاءُ إِخْبَارٌ فِيهِ إِعْلَامٌ وَلِذَلِكَ يَجْرِي مَجْرَىٰ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

اور انباء ایسی خبر دینا ہے جس میں اطلاع ہو اسی لئے دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے ابن توبل سے ابناؤں کے نام بتاؤ، ہؤلاء میں فرشتوں کو امر فرمایا اور اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ فرشتے اس امر پر عمل (نام بتانے) سے عاجز ہیں اور عاجز کو ایسے کام کا حکم جس سے عاجز ہو تکلیف والا بطلاق اور محال کا حکم کرنا ہے، اور محال کا حکم کرنا اللہ کی شان کے خلاف ہے اور غیر واقع ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ یہ امر اس پر عمل کرنے کے لئے نہیں بلکہ فرشتوں کو چپ کرانے اور امر خلافت سے ان کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، وہ اس طرح کہ خلافت ارضی کے لئے ایسے علم کی ضرورت ہے، اور اس کی استعداد تمہارے اندر نہیں ہے جب کہ آدم علیہ السلام میں یہ استعداد اور علم ہے، تو ظاہر ہوا کہ تم میں خلافت کی اہلیت نہیں ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ابن توبل کی تحقیق میں فرمایا کہ انباء میں اس طرح خبر دینا ہوتا ہے جس سے مخاطب کو اطلاع (خبر کا فائدہ دینا) مقصود ہو جبکہ اخبار مطلق خبر دینے کو کہتے ہیں، تو انباء خاص اور اخبار عام ہے، اور عام اور خاص ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں اس لئے کبھی انباء بول کر اخبار اور اخبار بول کر انباء مقصود ہوتا ہے۔

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فِي زَعْمِكُمْ أَنْكُمْ أَحَقُّاءَ بِالْخِلَافَةِ لِعِصْمَتِكُمْ، وَأَنْ خَلَقَهُمْ وَ

اگر تم سچے ہو اپنے اس گمان میں کہ تم خلافت کے زیادہ مستحق ہو اپنے معصوم ہونے کی وجہ سے، اور اس میں کہ انسانوں کی پیدائش اور ان کا خلیفہ بنانا جب

اِسْتِخْلَافَهُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيْقُ بِالْحَكِيمِ، وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يُصَوِّرْ حُؤَايَاهُ لِكِنَّةٍ لَا زِمُ مَقَالِهِمْ،

کہ اُن کا یہ حال ہے حکیم ذات کے لائق نہیں، اور فرشتوں نے اگرچہ اس بات کو صراحت کے ساتھ نہیں کہا لیکن یہ اُن کی کہی ہوئی بات کا لازم ہے

تشریح: اللہ تعالیٰ نے جو فرشتوں کو فرمایا کہ ان چیزوں کے نام بتاؤ اگر بالفرض تم سچے ہو، یہ کس بات میں سچے ہونے کی بات ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو باتیں ذکر کیں، یہ کہ اگر تم اس بات میں سچے ہو کہ انسان تو نافرمانی کرے گا اور تم معصوم ہونے کی وجہ سے نافرمانی نہ کرو گے اس لئے تم خلافت کے اہل ہو، اپنے میں خلافت کی اہلیت ہونے میں سچے ہو تو چیزوں کے نام بتاؤ، دوم: یا اگر تم یہ سمجھتے ہو کہ انسان کے فساد فی الارض اور قتل وغیرہ گناہوں کی وجہ سے اُن کی تخلیق اور خلیفہ بنانا حکمت کے خلاف ہے اور اس کی حکمت کی گہرائی تک پہنچے ہوئے ہو اور سمجھتے ہو کہ اُن کی تخلیق و استخلاف میں کوئی بھی حکمت نہیں تو ان چیزوں کے نام بتاؤ؟ معلوم ہوا کہ اللہ کے کاموں میں جو جو حکمتیں ہوتی ہیں اُن تک فرشتوں کی رسائی نہیں ہو سکتی تو ضعیف انسان کیسے اُن تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ انسان کو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں حکمتیں معلوم کرنے میں نہ لگنا چاہیے، کوئی حکمت سمجھ میں آئے تو الحمد للہ، مگر حکمت معلوم ہو یا نہ کام میں لگنا چاہیے۔

سوال ہوا کہ فرشتوں کے کلام میں تو ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ انہوں نے کہا ہو کہ ہم خلافت کے اہل ہیں، یا کہا ہو کہ انسان خلافت کا اہل نہیں تو صادقین کا تعلق اس سے کس طرح ٹھہرایا گیا؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ٹھیک ہے کہ فرشتوں نے صراحت سے یہ بات نہیں کہی لیکن اُن کی کہی ہوئی بات کا لازمی نتیجہ یہی ہے مَا تَجْعَلُ فِيهَا مِنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ سِائِلًا كَالْخِلَافَةِ كَالْإِنْسَانِ، اور نحن نسبح بحمده ونقدس لك سے اُن کا خلافت کا اہل ہونا معلوم ہوتا ہے اس لئے ان كنتم صادقين کا تعلق اس سے درست ہے۔

وَالصَّادِقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوقِهِ قَدْ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ بِعَرَضٍ مَا يَلْزِمُ مَذْلُولَهُ

اور تصدیق جس طرح جاری ہوتی ہے کلام کی طرف اُس کے منطوق کے اعتبار سے (اسی طرح) کبھی جاری ہوتی ہے کلام کی طرف قبح اس خبر کے جو اس

مِنَ الْإِخْبَارِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ يَعْتَرِي الْإِنْشَاءُ ات

کے مذلول کو لازم ہوا، اسی اعتبار سے تصدیق عارض ہوتی ہے انشاءات کو بھی،

تشریح: اس عبارت میں ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ: یہ ہوا کہ فرشتوں کا سارا کلام اتجعل فیہا من یفسد فیہا و یسفک الدماء ونحن نسبح بحمده ونقدس لك جملہ انشائیہ ہے کیوں کہ استفہام پر مشتمل ہے، اور استفہام انشاء کی قسم سے ہے، اور ان كنتم صادقين میں صدق اسی کلام سے متعلق ہے، صدق و کذب کا حکم خبر اور جملہ خبریہ پر لگ سکتا ہے، جملہ انشائیہ پر نہیں لگ سکتا، تو فرشتوں کے کلام استفہام و انشاء پر صدق کا حاصل کیسے ہوا؟ اسی سوال کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ کلام میں جو مذکور ہو صدق و کذب کا تعلق اُسی سے ہو سکتا ہے، اور جو کلام میں مذکور ہی نہ ہو (جو کلام سے لازم آئے) اُس سے صدق و کذب متعلق نہیں ہو سکتا تو

فرشتوں کے کلام کے مدلول سے جو مضمون لازم آرہا ہے اس لازم سے صدق کیسے متعلق کیا گیا؟ مصنف نے جواب دیا کہ صدق (وکذب) جیسے منطوق کلام سے متعلق ہو سکتا ہے ایسے مدلول کلام کے لازم سے بھی متعلق ہو سکتا ہے، اور چوں کہ فرشتوں کی کلام سے خبر بھی لازم آرہی ہے کہ انسان خلافت کے ال نہیں، نہ اس کے پیدا کئے جانے میں حکمت ہے، ہم معصوم ہونے کی وجہ سے خلافت کے ال ہیں، اس لئے صدق کا تعلق خبر سے ہوا کو لفظ انشاء سے ہوا،

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا، إِعْتِرَافٌ بِالْعِزِّ وَالْقُصُورِ وَأَشْعَارُ بَانَ سُؤَالُهُمْ كَانَ

کہا فرشتوں نے ہم تیری پاکی بیان کرتے ہیں ہم کو علم نہیں سوا اُس کے جو آپ کے ہم کو تعلیم دیا یہ اقرار ہے عاجزی اور قصور کا اور یہ خبر دیتا ہے کہ اُن

اِسْتَفْسَاراً وَلَمْ يَكُنْ إِعْتِرَاضاً وَأَنَّهُ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَا خَفِيَ مِنْ فَضْلِ الْإِنْسَانِ وَالْحِكْمَةِ فِي

کا سوال محض (حکمت) پوچھنے کے لئے تھا اعتراض کے لئے نہ تھا اور یہ کہ اُن کے سامنے جو خفی ہوا وہ ظاہر ہو گیا یعنی انسان کی فضیلت اور اُس کو پیدا کرنے

خَلْقِهِ وَإِظْهَارُ لُشْكْرِ نِعْمَتِهِ بِمَا عَرَفَهُمْ وَكَشَفَ لَهُمْ مَا عَتَقِلَ عَلَيْهِمْ وَمُرَاعَاةٌ لِلْأَدَبِ

میں حکمت (ظاہر ہو گئی) اور اللہ کی نعمت کے شکر کا اظہار ہے جو اُن کو پہچان کر وادی اور جو اُن پر پیچیدہ ہو رہا تھا اس کو اُن کے سامنے کھول دیا، اور ادب کی

بِتَقْوِيضِ الْعِلْمِ كَلِّهِ إِلَيْهِ

رعایت بھی ہے سارا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر کے

تکثیر تریح: چونکہ فرشتوں کا قول سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا خبر ہے اور خبر سے مقصود قاعدۃ الخمر یا لازم قاعدۃ الخمر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو یہ دونوں چیزیں حاصل ہیں، تو اللہ تعالیٰ کو بتانے سے فرشتوں کا کیا مقصود ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں کئی مقاصد ذکر کئے:

اول: مقصود خلافت اور معرفت اسماء سے اپنی عاجزی اور قصور کا اقرار ہے، دوسرہ: اپنی لاعلمی کا اقرار کر کے ظاہر کیا کہ ہمارا مقصود انسان پر اعتراض نہیں تھا محض حکمت پوچھنا تھا کیوں کہ جو اپنے کو لا علم مانے وہ استفسار سے اعتراض نہیں کر رہا ہوتا بلکہ تحقیق کر رہا ہوتا ہے، سوہر: ظاہر کیا کہ انسان کی فضیلت اور اُس کو پیدا کرنے میں جو حکمت تھی وہ ہم پر خفی تھی اب ظاہر ہو گئی ہے، کہ واقعی انسان میں خلافت کی اہلیت ہے کیوں کہ خلافت کے لوازم اُس میں پائے جاتے ہیں اور ہم میں اہلیت نہیں ہے، چہارم: جو حکمت خفی تھی اللہ تعالیٰ نے اُس کی پہچان کرادی اس نعمت کا شکر کرنا مقصود ہے کیوں کہ شکر اس کے اظہار کا نام ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر کیا نعمت کی، سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا سے معرفت کی نعمت اور اُس کا ظاہر ہو جانا ذکر کیا، پنجم: بظاہر جو معلوم ہو رہا تھا کہ فرشتوں کو چیزوں کی حکمتوں کا علم ہے اور انسان کی تخلیق میں کوئی حکمت نہیں، اس کلام میں ادب کے لئے سارے علم کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا تو مقصود ادب کرنا ہے۔

وَسُبْحَانَ مَصْدَرٌ كَغُفْرَانَ وَلَا يَكَادُ يُسْتَعْمَلُ إِلَّا مُضَافاً مَنصُوباً بِإِضْمَارٍ فِعْلِيَّةٍ

اور سبحان مصدر ہے مثل غفران کے، اور نہیں استعمال ہوا کرتا مگر مضاف منصوب ہو کر اُس کا فعل مضر کے مثل معاذ اللہ کے

كَمَعَاذِ اللَّهِ وَ قَدْ أَجْرَىٰ عِلْمًا لِّلتَّسْبِيحِ بِمَعْنَى التَّنْزِيهِ عَلَى الشُّدُودِ فِي قَوْلِهِ : سُبْحَانَ

اور بطریق شاذ تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم بن کر بھی استعمال کیا گیا شاعر کے اس شعر میں سبحان ہے

مِنْ عِلْقَمَةِ الْفَاخِرِ

علقہ نثر کرنے والے سے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے سُبْحَانَ کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، سُبْحَانَ بروزن فَعْلَانْ مصدر ہے جیسے غُفْرَانْ مصدر ہے، اور یہ اکثر مضاف منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کا عامل نا صب اسی کا فعل ہوتا ہے یعنی یہ اپنے فعل محذوف کا مفعول مطلق بن رہا ہوتا ہے، تقریر عبارت اُسَبِّحُ اللہ سُبْحَانًا جیسے مَعَاذِ اللہ میں معاذ مصدر میں مفعول مطلق ہے اپنے فعل محذوف کا اَعُوذُ بِاللہ مَعَاذًا سبحان کی مجرد کا مصدر سَبَّحَ ہے بمعنی دور ہونا، اور مزید یہ تسبیح ہے بمعنی دور کرنا، پاک بنانا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے تسبیح مصدر ہے ایسے لفظ تسبیح علم بن کر بھی استعمال ہوا ہے مگر یہ استعمال شاذ یعنی خلاف قیاس ہے جیسے شاعر کے اس شعر میں سُبْحَانَ بمعنی تنزیہ (پاک کرنا) استعمال ہے۔ سبحان من علقمة الفاخر یہاں مِنْ بمعنی علی ہے شعر کا ترجمہ ہے: سبحان یعنی تعجب ہے علقہ نثر کرنے والے پر، یہ شاذ اس لئے ہے کہ سبحان مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور علم مضاف نہیں ہوا کرتا، کچھ حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف الیہ محذوف ہے تقدیر عبارت سُبْحَانَ اللہ من علقمة الفاخر ہے، تو بھی علم نہ ہوا۔

و تَصْدِيْرُ الْكَلَامِ بِهِ اِعْتِذَاْرٌ عَنِ الْاِسْتِفْسَارِ اَوْ الْجَهْلِ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ وَلِذَا لِكَ جُعِلَ مِفْتَاحُ

اور کلام کو سبحان سے شروع کرنا حکمت پوچھنے سے یا حقیقت حال کے متعلق لاطمی سے معذرت کرنا ہے، اسی لئے سبحان کو توبہ

التَّوْبَةِ فَقَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سُبْحَانَكَ تَبْتُ اِلَيْكَ، وَقَالَ يُونُسُ سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ

کی چابی بتایا گیا ہے چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا سبحانک تبْتُ اِلَيْكَ، اور حضرت یونس علیہ السلام نے عرض کیا سبحانک انی

مِنْ الظَّالِمِيْنَ

كنت من الظالمين

تشریح: فرشتوں نے اپنی کلام کو سبحانک (لا علم لنا الا ما علمتنا) سے جو شروع کیا تو شروع کلام میں سبحان کا استعمال کس مقصد کے لئے ہوتا ہے؟ مصنف نے فرمایا کہ فرشتوں نے اس سے پہلے جو اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا ان جعل فیہا من یفسد فیہا و یسفک الدماء الا یہ سبحان سے کلام شروع کر کے اُس سوال سے معذرت کرنا مقصود ہے کہ واقعی ہمیں حکمت پوچھنا مناسب نہ تھا اور انسان کی حقیقت حال سے لاطم تھے پھر بھی سوال کر لیا اس نامناسب کام سے ہم معذرت کرتے ہیں اور سبحان توبہ کرتے وقت استعمال ہوا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے معذرت میں سبحانک تبْتُ اِلَيْكَ اور حضرت یونس علیہ السلام نے سبحانک انی كنت من الظالمين فرمایا۔

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةُ الْحَكِيمِ الْمُحْكِمِ لِمُبْدَعَاتِهِ الَّذِي لَا يَفْعَلُ

بیشک آپ ہی (وہ) جاننے والے (اللہ) ہیں جس پر کوئی مخفی مخفی نہیں ہوتا، حکیم ہیں اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو مضبوط کرنے والے ایسے ہیں جو نہیں کرتے

إِلَّا مَا فِيهِ حِكْمَةٌ بِاللَّغَةِ، وَأَنْتَ فَضْلٌ وَقِيلَ تَأْكِيدٌ لِلْكَافِ كَمَا فِي قَوْلِكَ مَرَدُّكَ بِكَ أَنْتَ

مگر صرف وہی جس میں کامل حکمت ہوتی ہے، اور آنت ضمیر فصل ہے، اور کہا گیا تاکید ہے کاف ضمیر (ک) کی جیسے تیرے قول مرودٹ بک آنت میں

وَأِنْ لَّمْ يَجْزُ مَرَدُّكَ بِأَنْتَ إِذَا التَّابِعُ يَسُوعُ فِيهِ مَا لَا يَسُوعُ الْمَتَّبِعُ وَلِلذَلِكَ جَاوَزَ يَا هَذَا

اگرچہ مرودٹ پانٹ جائز نہیں ہے اس لئے کہ تابع میں اس کی گنجائش ہوتی ہے جس کی متبوع میں نہیں ہوتی، اسی لئے یا ہذا الرجل جائز ہے

الرَّجُلُ وَلَمْ يَجْزْ يَا الرَّجُلُ وَقِيلَ مُبْتَدَأٌ خَبْرَةٌ مَابَعْدَهُ وَالْجُمْلَةُ خَبْرٌ إِنَّ

یا الرجل جائز نہیں ہے، اور کہا گیا کہ مبتداء ہے اور مابعد خبر ہے اور پھر جملہ إِنَّ کی خبر ہے

تشریح: اللہ تعالیٰ کی دو صفات علیم اور حکیم کا ذکر ہوا مصنف رحمہ اللہ نے اُن کی وضاحت کی جو ظاہر ہے، دوسری بات یہ ذکر کی کہ إِنَّک کے بعد آنت ضمیر کس غرض کے لئے ہے؟ مصنف نے تین احتمال ذکر کئے ① یہ ضمیر فصل ہے، ② إِنَّک کے اسم کی ضمیر کی تاکید کے لئے ہے، ③ مبتداء ہے مابعد العلیم الحکیم خبریں ہیں، پھر مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر اُن کی خبر ہے، اگر برائے تاکید ہو تو اس کا تاکید آتا اس طرح درست ہے جس طرح مرودٹ بک آنت میں اُنٹ تاکید کے لئے ہے، مگر یہ ایسی ضمیر ہے جو متبوع بن کر نہیں آسکتی کہ مرودٹ پانٹ کہیں جب کہ مرودٹ بک درست ہے، کیوں کہ تابع میں وہ وسعت ہے جو متبوع میں نہیں کہ ایک بات تابع میں جائز ہوتی ہے تو متبوع میں جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ ضمیر منفصل بالتابع (تابع بن کر) محل نصب وجر میں آسکتی ہے متبوع ہو کر اور بالاصل محل نصب وجر میں ضمیر منفصل نہیں آسکتی، جس طرح معرف باللام مستقلاً متبوع نہیں بن سکتا تابع بن سکتا ہے، اس لئے مرودٹ پانٹ بھی جائز نہیں إِنَّ آنت بھی جائز نہیں، کیوں کہ ضمیر منفصل محل نصب وجر میں مستقلاً آری ہے، ایسے ہی یا ہذا الرجل جائز اور یا الرجل ناجائز ہے، بہر حال آنت ضمیر فصل ہو تو اس کا کوئی محل اعراب نہیں، تاکید ہوتوان کی وجہ سے محل نصب میں ہے، مبتداء ہو تو محل رفع میں ہے

قَالَ يَادُمْ أَبْنَاهُمْ بِأَسْمَاءِهِمْ، أَيْ أَعْلَمَهُمْ وَقُرِئَ بِقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءٌ وَحَذْفِهَا بِكُسْرِ الْهَاءِ

فرمایا اے آدم! اُن کو اُن چیزوں کے نام بتا یعنی اُن کو جنواؤ، اور قرأت کی گئی ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر کے، اور ہمزہ کو حذف کر کے اور دونوں قرأتوں میں

فِيهِمَا، فَلَمَّا أَنْبَاهُمْ بِأَسْمَاءِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ

ہاء کے کسرہ کے ساتھ پڑیں جب آدم علیہ السلام نے اُن کو چیزوں کے نام بتائے تو اللہ نے فرمایا کیا میں نے تم کو نہیں کہا تھا کہ بیشک میں جانتا ہوں

أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ، اسْتِخْضَارُ لِقَوْلِهِ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ لِكُنْهُ جَاءَ بِهِ

آسمانوں اور زمینوں کے غیب کو اور میں جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو تم چھپاتے ہو یہ استحضار ہے اللہ تعالیٰ کے قول انی اعلم ما لا تعلمون

عَلَى وَجْهِ الْبُسْطِ لِيَكُونَ كَالْحُجَّةِ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ تَعَالَى لَمَّا عَلِمَ مَا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِنْ أُمُورٍ

کا لیکن اس کو لائے بطریق تفصیل کے تاکہ یہ اس قول پر مثل حجت کے ہو کیوں کہ اللہ تعالیٰ جب وہ کچھ جانتا ہے جو اُن پر مخفی ہیں آسمانوں

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا ظَهَرَ لَهُمْ مِنْ أَحْوَالِهِمُ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ عَلِمَ مَا لَا يَعْلَمُونَ

اور زمینوں کے امور اور جو کچھ اُن کا ظاہر ہے یعنی ظاہری اور باطنی حالات تو وہ جانتا ہے جو وہ نہیں جانتے تشریح: اس عبارت میں کئی باتیں ذکر ہیں ① آدم علیہ السلام کو جو حکم ہوا کہ فرشتوں کو نام بتاؤ یہ بتانا فرشتوں کو خبر دینے کے لئے یعنی فائدۃ الخیر کے لئے ہے ② اَنِبَّهُمْ میں تین قرأتیں ہیں اَنِبَّهُمْ ہمزہ کے ساتھ، اَنِبَّهُمْ ہمزہ کو یا سے تبدیل کر کے حاء کے کسرہ کے ساتھ، اَنِبَّهُمْ یا کو حذف کر کے اور حاء کو کسرہ دے کر ③ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ اَنِيْ اَعْلَمُ الْاَيَةَ سے مقصود فرشتوں کو پہلا قول انی اعلم ما لا تعلمون یاد دلانا ہے، البتہ وہ مختصر تھا یہ مفصل ہے، تفصیل سے مقصود اس مفصل کو اُس مختصر کی دلیل کے طور پر لانا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ آسمانوں زمینوں کا غیب اور فرشتوں کا ظاہر و باطن وغیرہ جانتا ہے تو تخلیق انسان کی حکمت اور اُس کا مستحق خلافت ہونا اور فرشتوں کا مستحق نہ ہونا بھی جانتا ہے۔

وَ فِيْهِ تَعْرِیْضٌ بِمُعَاتَبَتِهِمْ عَلٰی تَرْكِ الْاَوَّلٰی وَ هُوَ اَنْ يَّتَوَقَّفُوْا مَتَرِّصِدِيْنَ لِاَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ ،

اور اس میں تعریض ہے اُن پر ترکِ اولیٰ پر عتاب کے ساتھ اور وہ یہ تھا کہ وہ توقف کرتے اس کی انتظار کرتے ہوئے کہ اُن کے سامنے وضاحت کر دی جائے گی تشریح: یعنی اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ الْخ سے فرشتوں کو عتاب اور گویا گلہ ہے کہ جب اللہ نے اُن کو انسان کی تخلیق کر کے زمین پر خلیفہ بنانے کی خبر دی تو اولیٰ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے مزید بیان اور وضاحت کی انتظار میں خاموشی اختیار کرتے، اس اولیٰ کو چھوڑنے پر لگنا عتاب ہے، مگر چون کہ ترکِ اولیٰ گناہ نہیں اس لئے اس عتاب کو فرشتوں کی عدم عصمت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔

وَ قِيْلَ مَا تَبْدُوْنَ قَوْلُهُمْ اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنۢ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ

اور کہا گیا کہ ماتبدون سے مراد ان کا قول اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنۢ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآء ہے اور ماكنتم تكتمون سے مراد ان استبطنائهم انهم احقواء بالخلافه و انه تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم، وقيل ما اظهروا کا اس بات کو چھپانا کہ وہ خلافت کے زیادہ مستحق ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ایسی کوئی مخلوق نہیں پیدا کرے گا جو ان سے افضل ہو، اور کہا گیا کہ مِنَ الطَّآعَةِ وَاَسْرَمْنَهُمْ اِبْلِيسُ مِنَ الْمَعْصِيَةِ وَالْهَمْزَةُ لِلْاِنْكَارِ دَخَلَتْ عَلٰی حَرْفِ مراد وہ طاعت ہے جو انہوں نے ظاہر کی اور وہ نافرمانی ہے جو ان میں سے ابلیس نے چھپائی، اور ہمزہ انکار کے لئے ہے جو حرف

الْجَحْدِ فَافَاذَتِ الْاِلْبَاتِ وَالْتَقَرِيرِ

مجدد داخل ہوا تو اثبات اور تقریر کا فائدہ دیا ہے

تشریح: اور ما تبدون و ما كنتم تكتمون کی تفسیر میں عموم کا قول ذکر ہوا کہ مقام ہے جو کچھ بھی ظاہر کرتے اور چھپاتے ہو وہ سب کچھ اللہ جانتا ہے، اس عبارت میں دو مزید قول ذکر ہوئے کہ مخلص ہے پھر ماتبدون و ماكنتم تكتمون سے کیا مراد ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ ماتبدون سے مراد خاص ظاہر قول اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنۢ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآء ہے یعنی انسان میں خلافت کی اہلیت نہیں کیوں کہ وہ نافرمانی کے کام کرے گا، اور ماكنتم تكتمون سے مراد ہم خلافت کے اہل ہیں اور انسان کی پیدائش سے پہلے ان کا یہ خیال کہ ہم سے افضل مخلوق کوئی پیدا نہ ہوگی، دوم ماتبدون سے مراد فرشتوں کا طاعت کرنا جو عام فرشتوں

کی طبیعت ہے اور ماکنتم تکتمون سے مراد ان کا نافرمانی کرنا جو سب فرشتوں کا کام نہیں بلکہ فرشتوں میں موجود ایک ذات ابلیس کا کام ہے، مگر چوں کہ ان میں رہتا تھا اس لئے اُس کو غلبہ دے کر سب فرشتوں کو مخاطب بنایا گیا۔

مصنف علیہ السلام نے فرمایا کہ الم اقل لکم میں ہمزہ استفہام انکاری ہے جس سے مقصود نفی ہوتی ہے اور لم حرف جحد بھی نفی کے لئے ہے اور نفی پر نفی داخل ہو تو اثبات کا فائدہ دیتی ہے اس لئے استفہام انکاری تقریر و اثبات کے لئے ہے کہ کیا میں نے تم کو نہیں کہا تھا یعنی واقعی تم کو کہا تھا۔

وَاعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ تَدُلُّ عَلَى شَرَفِ الْإِنْسَانِ وَمَزِيَّةِ الْعِلْمِ وَفَضْلِهِ عَلَى الْعِبَادَةِ وَأَنَّهُ
اور جان لیں کہ یہ آیات دلالت کرتی ہیں انسان کی شرافت پر اور علم کے مرتبہ پر اور عبادت کے مقابلہ میں علم کی فضیلت پر
شَرُطٌ فِي الْخِلَافَةِ بَلِ الْعُمْدَةُ فِيهَا وَأَنَّ التَّعْلِيمَ يَصِحُّ إِسْنَادُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ
اور اس پر کہ علم خلافت میں شرط ہے بلکہ خلافت میں علم رکن ہے اور یہ کہ سکھانے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا صحیح ہے
إِطْلَاقِ الْمُعْلِمِ عَلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهِ بِمَنْ يُحْتَرَفُ بِهِ وَأَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ فَإِنَّ الْأَسْمَاءَ تَدُلُّ
اگرچہ اللہ پر استاذ کا اطلاق صحیح نہیں کیوں کہ استاد اسی کے ساتھ خاص ہے جو یہی پیشہ کرتا ہو، اور یہ کہ لغات توقیفی ہیں کیوں کہ لفظ اسماء خصوصی معنی میں
عَلَى الْأَلْقَاطِ بِخُصُوصٍ أَوْ عُمُومٍ وَتَعْلِيمُهَا ظَاهِرٌ فِي الْقَاءِ هَا عَلَى الْمُتَعَلِّمِ مُبَيِّنًا لَهُ مَعَانِيهَا
ہو یا عمومی میں الفاظ پر دلالت کرتا ہے اور سکھانے کا مفہوم ظاہر ہے اُن کے محکم کے سامنے القاء کرنے اور اُن کے معانی اُس کو بیان کرنے میں،
وَذَالِكَ يَسْتَدْعِي سَابِقَةً وَضَعُ وَالْأَصْلُ بِنَفْيِ أَنْ يَكُونَ ذَالِكَ الْوَضْعُ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَ
اور یہ چیز قاضا کرتی ہے اس سے پہلے وضع موجود ہونے کا جب کہ اصل نفی کرتا ہے اس وضع کے آدم علیہ السلام سے پہلے موجود ہونے
آدَمَ فَيَكُونُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ مَفْهُومَ الْحِكْمَةِ زَائِدٌ عَلَى مَفْهُومِ الْعِلْمِ وَالْإِتِّكَارُ قَوْلُهُ
کی طرف سے وضع ہونے کی تو وضع اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگی اور یہ کہ حکمت کا مفہوم علم کے مفہوم سے زائد ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا قول
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وَأَنَّ عُلُومَ الْمَلَائِكَةِ وَكَمَالَاتِهِمْ تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالْحُكَمَاءُ
انک انت العليم الحكيم تکرار والا ہوگا اور یہ کہ فرشتوں کے علوم اور کمالات زیادتی قبول کرتے ہیں اور حکماء نے فرشتوں کے
مَنْعُوا ذَالِكَ فِي الطَّبَقَةِ الْأَعْلَى مِنْهُمْ وَحَمَلُوا عَلَيْهِ قَوْلَهُ تَعَالَى وَمَا مِنْ آلَاةٍ مَقَامٌ مَعْلُومٌ
اعلیٰ طبقہ میں اس چیز کا انکار کیا ہے، اور اعلیٰ طبقہ پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول محمول کیا ہے [اور نہیں ہے ہم میں سے کوئی مگر اس کا مقام معلوم ہے]
وَأَنَّ آدَمَ أَفْضَلُ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمَلَائِكَةِ لِأَنَّهُ أَعْلَمُ مِنْهُمْ وَالْأَعْلَمُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى هَلْ
اور یہ کہ آدم علیہ السلام ان فرشتوں سے افضل ہیں کیوں کہ اُن سے زیادہ علم والے ہیں اور علم افضل ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ کا فرمان ہے [کیا
يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وَأَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ خُلُوقِهَا
برابر ہو سکتے ہیں وہ جو علم رکھتے ہیں اور وہ جو علم نہیں رکھتے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ چیزوں کے حادث ہونے سے پہلے اُن کو جانتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں اوپر مذکور آیات سے حاصل ہونے والے دس فوائد ذکر کئے ہیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں انسان کی شرافت اس کو منصب خلافت دینے سے ظاہر ہے، اور علم کی فضیلت آدم علیہ السلام کو علم کی وجہ سے فضیلت دینے سے واضح ہے، اور فرشتوں میں عبادت ہے وہ علم نہیں جو انسان میں ہے جس سے خلافت سنبھالنے کی صلاحیت حاصل ہوئی اس سے علم کی عبادت پر برتری معلوم ہوئی، اور وہ علم انسان میں تھا فرشتوں میں نہ تھا اس لئے فرشتوں کو علم نہ ہونے کی وجہ سے خلافت نہ ملی اس سے خلیفہ و حاکم کے لئے علم شرط ہونا ثابت ہوا، آج کل حکومتیں اور خلافتیں جہلاء کے حوالے ہوئیں تو امت تباہ حالی کا شکار ہے، یہ کہنا کہ علماء کا کیا تعلق سیاست سے بے وقوفی ہے سیاست یعنی ملکی انتظام سنبھالنے کی اہلیت علماء ہی میں ہے نہ کہ جہلاء میں جن کو نہ کلمہ درست آتا ہے نہ قل ھو اللہ شریف، خلیفہ کا حق ہے کہ جمعہ اور جماعت کا امام بنے موجودہ حاکموں کو نماز بھی نہیں آتی یہ امامت کیسے کریں گے؟ اور غلیم آدم الاسماء اور مَا عَلَّمْتَنَا سے اللہ کی طرف تعلیم یعنی سکھانے کی نسبت درست ہونا ثابت ہے مگر اللہ کو معلم یعنی استاد کہنا درست نہیں کیوں کہ اسماء الہی تو قہری ہیں، نیز استاد اسی کو کہتے ہیں جس کا پیشہ تعلیم دینا ہو اور اللہ اس سے پاک ہے، اور چون کہ الاسماء کا مہلول الفاظ ہیں اور لغات الفاظ ہوتے ہیں جب اللہ نے اسماء سکھائے تو معلوم ہوا کہ لغات سکھائیں جس سے اللہ تعالیٰ کا واضح لغات ہونا ثابت ہوا کیوں کہ جو مخلوقات آدم علیہ السلام سے پہلے تھیں انسان نے لغات اُن سے حاصل نہیں کیں کہ اُن مخلوقات کو واضح لغات کہا جاسکے، اگر بالفرض وہ واضح لغات ہوتیں تو اُن کو لغات کی تعلیم کس نے دی ہوتی؟ ظاہر ہے کہ اللہ نے تعلیم دی ہوتی بہر حال اللہ ہی واضح لغات ہے، اور اللہ کی دو صفیں العلیم والحکیم ذکر ہوئیں، اگر علم اور حکمت ایک چیز ہوتی تو الگ الگ ذکر نہ ہوتا اور پھر الگ الگ ذکر سے تکرار لازم آتا ہے اور یہ تکرار عبث ہے اور کلام اللہ عبث تکرار سے پاک ہے، اور فرشتوں کو تخلیق انسانیت میں حکمت ہونا اور خلافت کی اہلیت کس میں ہو سکتی ہے، اسماء اشیاء کا علم وغیرہ حاصل نہ تھا بعد میں حاصل ہوا جس سے ثابت ہوا کہ فرشتوں کو پہلے ایک بات کا علم نہیں ہوتا پھر ہو جاتا ہے جس سے اُن کے علم میں کمی زیادتی ہو سکتا ثابت ہوا، حکماء کا ایک قول یہ ہے کہ فرشتوں کے ایک خاص طبقہ کے علم میں زیادتی نہیں ہوتی عام فرشتوں کے علم میں کمی زیادتی ہوتی ہے اُس خاص طبقہ کے علم میں زیادتی نہ ہونے کا استدلال و ما منّا الا لہ مقام معلوم سے کیا کہ ان کا علمی مقام ایک جگہ پر قائم ہے کم زیادہ نہیں ہوتا مگر یہ استدلال کمزور معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ آیت اس بارے میں نص نہیں، اور آدم علیہ السلام علم من الملائکہ ثابت ہوئے اور علم افضل ہوتا ہے تو وہ افضل من الملائکہ ثابت ہوئے، اور اللہ تعالیٰ آدم علیہ السلام اور انسانوں کے حالات اُن کے وجود میں آنے سے پہلے جانتے تھے جس سے ثابت ہوا کہ چیزوں کے حدوث سے پہلے اللہ کو چیزوں اور اُن کے حالات مستقبلہ کا علم ہوتا ہے، نہ کہ حال وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ اور روافض کہتے ہیں۔

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ۖ لَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِالْاَسْمَاءِ ۚ وَعَلَّمَهُمْ مَا لَمْ يَعْلَمُوْا اَمْرَهُمْ

اور اس وقت کہ یاد کرو جب ہم نے کہا فرشتوں کو آدم علیہ السلام کا سجدہ کرو، جب آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو نام بتائے اور ان کو وہ سکھایا جو ان کو معلوم نہ تھا اللہ تعالیٰ نے ان

بِالسُّجُوْدِ لَكَ اِغْتَرَا فَاَبْغَضَیْهِ وَاَدَّاءُ لِحَقِّهِ وَاعْتَدَارُ اَعْمًا قَالُوْا فِیْهِ وَقِیْلَ اَمْرَهُمْ بِہٖ قَبْلَ اَنْ

کو آدم علیہ السلام کے سجدہ کو حکم کیا آدم علیہ السلام کی فضیلت کا اقرار کرنے کے لئے اور اُن کا حق ادا کرنے کے لئے اور جو آدم علیہ السلام کے بارے میں کہا اس بے معذرت

يُسَوِّى خَلْقَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِذَا سُوِّيَتْهُ وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ اِمْتَحَانًا

کرنے کے لئے، اور کہا گیا کہ یہ حکم ان کو دیا آدم علیہ السلام کی تخلیق مکمل کرنے سے پہلے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں جب میں آدم کو برابر کر لوں اور اس میں

لَهُمْ وَ اِظْهَارًا لِّفَضْلِهِ

اپنی روح پھونک دوں تو اس کے سامنے سجدہ کرتے ہوئے گر پڑاں ان کے امتحان کے لئے اور آدم علیہ السلام کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے

تشریح: باقی بات واضح ہے فرشتوں کو جو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کا سجدہ کرو، یہ کس وقت حکم ہوا تھا؟ آدم علیہ السلام کی مکمل تخلیق سے

بھی پہلے جیسا کہ آیت فاذا سوئته ونفخت فيه من روحي فقعو له ساجدين سے معلوم ہوتا ہے گوئل سجدہ تخلیق کے بعد ہے

یا تخلیق کے بعد آدم علیہ السلام کے علم کے ذریعے ان کی افضلیت اور اہلیت خلافت ظاہر ہو جانے کے بعد حکم فرمایا اور انہوں نے سجدہ کیا۔

وَالْعَاطِفُ عَطْفُ الظَّرْفِ عَلَى الظَّرْفِ السَّابِقِ اِنْ نَصَبْتَهُ بِمُضْمَرٍ وَالْاِعْطَفْتَهُ بِمَا يَقْدُرُ

اور سبب عطف ظرف کو ظرف سابق پر عطف کرنا ہے اگر آپ اس سابق کو مضمر مال کے ذریعے نصب دیں، ورنہ اس میں عمل کرنے

عاملاً فیہ علی الجملة المتقدمة بل القصة بأسرها علی القصة الأخری وہی نعمة

والے مقدار مال سمیت اس کو گذشتہ جملہ پر عطف کریں، بلکہ سارا قصہ دوسرے قصہ پر عطف ہوا ہے اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ نے بندوں

رَابِعَةٌ عَلَیْهِمْ

کے سامنے شام کی ہے

تشریح: یعنی واذ قلنا کے اظرف کا عطف پچھلے ظرف اذ قال ربك پر ہے مگر جب اذ قال ربك کے اذکا عامل نامب

مقدور مانیں اذکریا بند اخلقکم پھر یہ عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہوگا، اور اگر اذ قال ربك اذ قالوا مؤخر کا معمول ہو تو

اذ قلنا کا اذکا عامل مقدور اطاعوا وغیرہ کا معمول ہوگا ای واطاعوا اذ قال ربك للملائكة پھر عطف الجملة علی الجملة کے قبیل سے

ہوگا، اور اسی صورت میں ایک قصہ تخلیق آدم پر دوسرے قصہ سجدہ آدم کا عطف ہوگا، اور تخلیق آدم تیسری اور تعظیم آدم بصورت سجدہ چوتھی

نعمت ہوگی۔

وَالسُّجُودُ فِي الْأَصْلِ تَذَلُّلٌ مَعَ تَطَامُنٍ قَالَ الشَّاعِرُ: تَرَى الْأَكْمَفِ فِيهِ سُجْدًا لِلْخَوَافِرِ وَ

اور سجود اصل میں ذلت کا اظہار ہے سر جھکانے کے ساتھ، شاعر نے کہا: تو دیکھتا ٹیلوں کو اس جگہ میں سجدہ کرتے ہوئے گھوڑوں کی ٹاپوں کا

قَالَ وَقُلْنَا لَهُ اسْجُدْ لِلَّيْلِ فَاسْجَدًا، يَعْنِي الْبَعِيرَ اِذَا طَاطَرًا اَسَةً

اور شاعر نے کہا: اور غورتوں نے اونٹ کو کہا ایلی کے سامنے جھک جا تو اس نے سر جھکایا مراد اونٹ ہے جب اپنا سر جھکا دے

تشریح: اظہار عاجزی کرتے ہوئے سر جھکا دینے کو سجدہ کہتے ہیں، یہی عبارت کا حاصل ہے، شاعروں کے کلام سے بھی یہی

ثابت ہے۔

وَفِي الشَّرْعِ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى قَصْدِ الْعِبَادَةِ وَالْمَأْمُورُ بِهِ اِمَّا الْمَعْنَى الشَّرْعِي

اور شریعت میں سجدہ نام ہے ارادے سے عبادت کے پیشانی رکھنے کا اور جس سجدہ کا حکم ہوا یا معنی شرعی مراد ہے تو پھر حقیقت میں

فَالْمُسْجُودُ لَهُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَجُعِلَ آدَمُ قِبْلَةً سُجُودِهِمْ تَفْخِيمًا لِشَانِهِ أَوْ

جس کے لئے سجدہ کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور آدم علیہ السلام اُن کے سجدہ کا قبلہ بنائے گئے اُن کی شان بڑھانے

سَبَبًا لِرُجُوبِهِ وَكَانَهُ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَهُ بِحَيْثُ يَكُونُ. اَنْمُودَجَالِ الْمُبْدَعَاتِ كُلِّهَا بَل

کے لئے یا سجدہ کے لازم ہونے کا سبب بننے کی وجہ سے اور گویا کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو اس طرح پیدا کیا کہ وہ نمونہ ہوں سب پیدا کی ہوئی

الْمَوْجُودَاتِ بِأَسْرَهَا وَنُسْخَةً لِمَا فِي الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ وَالْجَسْمَانِيِّ وَذَرِيعَةً لِلْمَلَائِكَةِ

مخلوقات کے لئے بلکہ کل موجودات کے لئے، اور خلاصہ ہوں ان سب چیزوں کا جو عالم روحانی اور عالم جسمانی میں ہیں، اور ذریعہ ہوں فرشتوں کے لئے

إِلَى سِتْقَاءِ مَا قَدَّرَ لَهُمْ مِنَ الْكَمَالَاتِ وَوُضِلَتْ إِلَى ظُهُورِ مَا تَبَيَّنُوا فِيهِ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَ

ان کمالات کے حاصل کرنے کا جو اُن کے لئے مقدر ہوئے، اور سبب ہوں اُن مراتب اور درجات کے ظاہر ہونے کا جن میں فرشتے ایک دوسرے سے

الدَّرَجَاتِ أَمَرَهُمْ بِالسُّجُودِ تَذَلُّلًا لِمَارَءٍ وَفِيهِ مِنْ عَظِيمٍ قُدْرَتِهِ وَبَاهِرَايَاتِهِ وَ شُكْرًا

علف ہیں تو ان کو سجدے کا حکم فرمایا اظہار عاجزی کے لئے اس لئے کہ انہوں نے دیکھی آدم علیہ السلام میں اللہ کی عظیم قدرت اور روشن نشانیاں، اور اس

لِمَا أُنْعَمَ عَلَيْهِمْ بِوَاسِطَتِهِ فَالْإِلَامُ فِيهِ كَالْإِلَامِ فِي قَوْلِ حَسَّانَ

کے شکر کے لئے جو آدم علیہ السلام کے واسطے سے اُن پر العا م فرمایا، تو لایم میں لام ایسے ہے جیسے حضرت حسانؓ کے اس قول میں ہے

أَلَيْسَ أَوَّلُ مَنْ صَلَّى لِقَبْلَتِكُمْ وَ أَعْرَفَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسَّنَنِ

کیا حضرت مہیؓ پہلے شخص نہیں ہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی اور (کیا) سب لوگوں سے زیادہ قرآن اور سنن کو جاننے والے نہیں ہیں

أَوْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ وَإِنَّمَا الْمَعْنَى اللَّغْوِيُّ وَهُوَ التَّوَضُّعُ لِأَدَمَ

یا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے نماز قائم کر سورج ڈھلنے کی وجہ سے اور یا سجدہ سے معنی لغوی مراد ہے اور وہ آدم علیہ السلام کے لئے تواضع کا اظہار ہے

تَحِيَّةً وَ تَعْظِيمًا لَهُ كَسُجُودِ إِخْوَةِ يُوسُفَ لَهُ أَوِ التَّذَلُّلِ وَ الْإِنْقِيَادِ بِالسَّعْيِ فِي تَحْصِيلِ

ادب کے لئے اور اُن کی تعظیم کے لئے، جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ ہوا، یا اپنے اظہار ذلت و عاجزی کے لئے

مَا يَتَوَطَّ بِهَ مَعَاشُهُمْ وَيَتِمُّ بِهَ كَمَالُهُمْ وَ الْكَلَامُ فِي أَنَّ الْمَأْمُورِينَ بِسُجُودِ آدَمَ الْمَلَائِكَةُ

اور مطیع ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ہوا اُس کو حاصل کرنے کی کوشش میں جس پر ان کی زندگی کا مدار ہے اور اُن کا کمال تام ہوتا ہے، اور اس بارے میں

كُلُّهُمْ أَوْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَا سَبَقَ

مفسر گو کہ آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم کئے ہوئے سب فرشتے تھے یا اُن میں سے ایک جماعت تھی وہی ہے جو گذر چکی

تشریح: اس عبارت میں ایک تو مصنفؒ نے سجدہ کا معنی شرعی بیان کیا اس سے پہلے گذشتہ عبارت میں سجدہ کا لغوی معنی بیان

کیا تھا کہ سجدہ کا لغوی معنی ہے سر جھکا کر اظہار عاجزی کرنا، اور سجدہ کا شرعی معنی ہے عبادت کی نیت سے پیشانی سامنے رکھ دینا، دوسری بات یہ بیان کی کہ فرشتوں کو جو حکم ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، اس سجدہ سے معنی لغوی مراد ہے یا معنی شرعی؟ فرماتے ہیں معنی شرعی بھی مراد ہو سکتا ہے مگر اس صورت میں سجدہ اللہ تعالیٰ کو تھا کیوں کہ عبادت اللہ تعالیٰ کا ہی حق ہے آدم علیہ السلام بمنزلہ قبلہ کے تھے، جیسے کعبۃ اللہ کی طرف منہ کر کے عبادت کرتے ہیں مگر وہ عبادت کعبہ کی نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ کی ہوتی ہے ایسے یہاں سجدہ اللہ تعالیٰ کو تھا آدم علیہ السلام کعبہ کی طرح بمنزلہ قبلہ کے تھے، رہی یہ بات کہ حضرت آدم علیہ السلام کو بمنزلہ قبلہ کے کیوں ٹھہرایا گیا؟ دو وجوہوں میں سے ایک وجہ ہے، اول: آدم علیہ السلام کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے، آدم علیہ السلام کا وجود اور تخلیق اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ لازم ہو جانے کا سبب ہو گیا اس لئے آدم علیہ السلام کو بمنزلہ قبلہ بنا کر اللہ کے لئے سجدہ کا حکم ہوا، وہ سبب لزوم سجدہ کیوں ہوئے؟ اس وجہ سے کہ آدم علیہ السلام کو اس طرح پیدا فرمایا کہ آدم علیہ السلام سب مخلوقات اور موجودات کا عجیب نمونہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا مظہر ہیں، باہر کی کائنات میں جو کچھ بھی موجود ہے انسانی جسم کے اندر ان کے نمونے موجود ہیں، اور حضرت آدم علیہ السلام میں روح ہے جس کی غذا کے لئے دینی اور اس کے انسان تک پہنچانے کا فریضہ فرشتوں کے ذمہ ہوگا اور وہ اس کو بجالاتا کمالات حاصل کریں گے، پھر کسی فرشتے کی ذمہ داری اس کو جسمانی غذا مہیا کرنے کی اور بارش، بادل، سبزہ اگانے، ہوائیں اور ان پر تقرر وغیرہ خدمتیں سپرد ہوں گی جن سے ان کے کمالات کے ظہور کے علاوہ فرق مراتب کا ظہور بھی ہوگا، اس لئے ان کو سجدہ کا حکم ہوتا کہ مخدوم انسان کے سامنے اظہار تواضع کریں، اور جو کمالات انسان کی بدولت حاصل ہوں ان کا شکر یہ ادا کریں۔

معنی شرعی مراد لینے کی صورت میں چوں کہ سجدہ اللہ کو ہے اور آدم علیہ السلام بمنزلہ قبلہ کے ہیں اس لئے **لَا دَمَ كَالَامِ** یا معنی **إِلٰی** ہے **اٰی اسجدوا للہ متوجہا الی جہۃ آدم** جیسے حضرت حسان ؓ کے شعر میں **لَقَبْتُكُمْ** میں **لَام** بمعنی **إِلٰی** ہے، یا **لَام** طلت کا ہے جیسے **اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوٰكِ الشَّمْسِ** میں **لَام** بمعنی **طلت** ہے، یہ ساری تقریر اس وقت ہے جب سجدہ سے معنی شرعی مراد ہو۔ اور اگر سجدہ سے معنی لغوی مراد ہو تو سجدہ کے حکم سے مراد ان کے سامنے اظہار تواضع کرنا ان کا ادب کرنا ہے جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے ادب کے لئے حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے سجدہ کیا، مفسرین پہلی قسم کے سجدہ کو سجدہ عبادت کہتے ہیں اور دوسری قسم کے سجدہ کو سجدہ تخلیسی سے ذکر فرماتے ہیں۔

فَسَجَدُوا لِاِبْلِیْسَ اَبٰی وَاسْتَكْبَرَ اَمْتَعَ عَمَّا اَمَرٰہِ اِسْتِكْبَارًا اِنْ یَّتَّخِذْہٗ وَصَلَةً

پس ان سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے کہ اس نے انکار کیا اور بڑائی والا بننا چاہا (یعنی) اس سے رکا جس کا اس کو حکم کیا گیا اس سے تکبر کرتے

فِی عِبَادَةِ رَبِّہٖ اَوْ یُعْظَمَہٗ وَیَتَلَقَّہٗ بِالتَّحِیَّۃِ اَوْ یَخْدُمَہٗ وَیَسْعٰی فِیْمَا فِیْہِ خَیْرٌ وَّ

ہوئے کہ آدم ؑ کو اپنے رب کی عبادت میں ذریعہ بنائے یا اس کی تعظیم کرے اور اس سے ادب کے ساتھ پیش آئے، یا اس کی خدمت کرے اور اس

صَلَاحُہٗ وَّ الْاِبْنَاءِ اِمْتِنَاعٌ بِاخْتِیَارٍ وَ الشُّکْرِ اَنْ یُّرٰی الرَّجُلُ نَفْسَہٗ اَکْبَرَ مِنْ غَیْرِہٖ وَّ

چیز میں کوشش کرے جس میں آدم علیہ السلام کی خیر اور صلاح ہے، اور ابناء رکنا ہے اختیار کے ساتھ، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو غیر سے بڑا سمجھے

الْأَسْتِجْبَارُ طَلَبُ ذَالِكَ بِالتَّشْبِيعِ

اور استخبار اسی بڑائی کی طلب ہے تصنع کے ساتھ

تشریح: باقی بات واضح ہے استخبار امن ان يتخذہ وصلۃ فی عبادۃ ربہ اس وقت ہے جب سجدہ سے معنی شری مراد ہو اور آدم بمنزلہ قبلہ ہو، اور بعظمہ وبتلقاہ بالتحیۃ تب ہے جب سجدہ سے نفی معنی مراد ہو، اور او یخلمہ ویسعی لیمالیہ خیرہ وصلاحہ تب جب سجدہ سے محض تذلل واطاعت اختیار کرنا مراد ہو، استخبار چوں کہ از اسفعال ہے جو اکثر طلب کے معنی کے لئے ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے استخبار کا معنی طلب ذالک بالتشبیع سے کیا ہے۔

وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، أَمَىٰ فِي عِلْمِ اللَّهِ أَوْ صَارَ مِنْهُمْ بِاسْتِجْبَا حِهِ أَمَرَ اللَّهُ إِيَّاهُ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ

اور کافروں میں سے [یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں، یا ہو گیا کافروں میں سے اللہ تعالیٰ کے اس کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کرنے کے حکم کو برا سمجھنے کی وجہ سے یہ

عَلَيْهِ السَّلَامُ إِخْتِقَادًا بِأَنَّهُ أَفْضَلُ مِنْهُ وَالْأَفْضَلُ لَا يُحْسِنُ أَنْ يُؤْمَرَ بِالتَّخَضُّعِ لِلْمَفْضُولِ وَ

اعتقاد کرتے ہوئے کہ وہ آدم علیہ السلام سے افضل ہے اور افضل کے لئے اچھا نہیں کہ اس کو حکم کیا جائے مفضول کے سامنے عاجزی کرنے کا، اور اس

التَّوَسُّلِ بِهِ كَمَا أَشْعَرَبَهُ قَوْلُهُ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ جَوَابًا لِقَوْلِهِ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْنِي

کا وسیلہ پکڑنے کا جیسا کہ اس کی خبر دیتا ہے اس کا یہ قول [میں اس سے بہتر ہوں] جواب دیتے ہوئے اللہ کے اس قول کا [کس چیز نے تجھے روکا اس سے

أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ لَا يَتْرُكُ الْوَاجِبَ وَحْدَهُ

کہ تو سجدہ کرے اس کو جو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا، کیا تو نے بڑائی چاہی یا تو تمہارے دشمنوں میں سے [نہ کہ صرف واجب چھوڑنے کی وجہ سے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہیں، اول: کان تامہ بھی ہو سکتا ہے اور ناقصہ بھی، ناقصہ ہو تو معنی ہے تھا کافروں میں سے مطلب یہ ہے کہ اللہ کے علم میں کافروں میں سے تھا گو ظہور کے اعتبار سے اب کافر ہوا، اور تامہ ہو تو بمعنی صار ہے یعنی ہو گیا کافروں میں سے، پھر اس کے کفر کا سبب کیا ہوا؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اللہ کے امر کے بعد سجدہ واجب ہو گیا مگر صرف واجب چھوڑنے کی وجہ سے کافر نہیں ہوا بلکہ اللہ کے اس حکم کو برا سمجھنے کی وجہ سے کافر ہوا، کیوں کہ حکم قطعی کو برا سمجھنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے، مثلاً مسلمان آدمی نماز نہ پڑھے تو کافر نہیں ہوتا گو سخت گناہ کار ہوتا ہے، مگر نماز کو حقیر سمجھے تو کافر ہو جاتا ہے، وغیرہ، شیطان کا کفر ایسا ہی ہے۔

وَالْآيَةُ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ آدَمَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمَأْمُورِينَ بِالسُّجُودِ لَهُ وَلَوْ مِنْ وَجْهِ وَأَنَّ

اور آیت دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام ان فرشتوں سے افضل ہیں (کل ہوں یا بعض) جن کو اس کے سجدے کا حکم ہوا اگرچہ ایک وجہ سے ہی افضل

إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَلَمَ يَتَنَاولُهُ أَمْرُهُمْ وَلَمْ يَصْغَحْ إِسْتِثْنَاءُ هُ مِنْهُمْ

ہوں، اور یہ کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا اور نہ اس کو امر شامل نہ ہوگا اور نہ اس کافر فرشتوں سے استثناء صحیح ہے۔

تشریح: فرمایا کہ اگرچہ من وجہ افضل ہوں، یہ اس لئے کہ عام انسان کے مقابلہ میں معصوم ہونے اور مستغرق فی العبادت ہونے میں فرشتوں کو فضیلت حاصل ہے، مگر مصنف نے اس کو داد و صلیہ اور لوفریضہ کے ساتھ ذکر کیا اس لئے کہ یہاں ذکر حضرت آدم علیہ

السلام نبی کا ہے عام انسان کا ذکر نہیں اس لئے محض بطور فرض یہ کہنا تو درست ہو سکتا ہے کہ بالفرض آدم علیہ السلام کو من وجہ فضیلت حاصل ہو تو بھی بہر حال فرشتوں سے من وجہ افضل ہوں گے لیکن واقعہ ایسا کہنا درست نہیں کیوں کہ انبیاء و رسل بھی معصوم اور ہر وقت مستغرق فی الذکر ہونے کی وجہ سے فرشتوں سے کم درجہ نہیں بلکہ افضل ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت دلیل ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا کیوں کہ استثناء میں استثناء متصل اصل ہے جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوتا ہے، اور استثناء منقطع خلاف اصل اور مجبوری کی صورت ہے تو یہاں استثناء متصل تب ہو سکتا ہے جب ابلیس ملائکہ میں سے ہو، نیز اس کو بھی امر شامل تھا اور اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لہ ظاہر کرتا ہے کہ امر ملائکہ کو تھا تو وہ بھی ملائکہ میں سے ہو تب ہی اس کو امر شامل ہوگا، لہذا ثابت ہوا کہ ملائکہ میں سے تھا، مگر مصنف کا یہ قول مرجوح ہے، ابلیس جنس ملائکہ سے نہ تھا مگر چون کہ بکثرت عبادت کی وجہ سے اس کو ملائکہ میں سکونت حاصل ہوئی تھی اس لئے اس کو بھی امر سجدہ شامل تھا۔

وَلَا يَرُدُّ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ لِيَجْوَازَ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ كَانَ مِنَ

اور اس پر وارد نہیں ہو سکتا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ﴿سوائے ابلیس کے وہ تھا جنوں میں سے﴾ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کہا جائے کہ وہ جنوں میں سے تھا فل کے

الْجِنِّ فَعَلًا وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ نَوْعًا، وَلَٰنَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَوَىٰ أَنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ضَرْبًا يَتَوَلَّوْنَ

اعتبار سے اور فرشتوں میں سے قانوع کے اعتبار سے، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ فرشتوں کی ایک قسم ہے جو بچے

يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ وَمِنْهُمْ إِبْلِيسُ

جنتے ہیں ان کو جن کہا جاتا ہے اور انہی میں سے ابلیس ہے

تفسیر تیسرے: ابلیس کو ملائکہ میں سے ماننے کے خلاف آیت قرآنی کان من الجن ہے، اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب کمزور ہے کیوں کہ استثناء متصل کے اصل ہونے کی وجہ سے مصنف استثناء منقطع سے تو بھاگے مگر آیت کو ظاہر سے پھیرنے کی خرابی میں پھنس گئے، آخر اگر استثناء منقطع باننا درست نہیں لگتا تو آیت قرآنی کو ظاہر سے پھیرنا بھی تو درست نہیں ہے؟ بلکہ استثناء منقطع ماننے میں اتنی خرابی نہیں جتنی آیت کو ظاہر سے پھیرنے میں ہے، اس لئے یہ قول مرجوح ہے، ابلیس جنات میں سے ہی تھا مگر فرشتوں میں رہنے کی وجہ سے امر سجدہ اس کو بھی تھا مگر اس نے سجدہ سے انکار کیا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امر سجدہ فرشتوں کی طرح جنات کو بھی تھا مگر فرشتوں کے افضل ہونے کی وجہ سے صرف انہی کا ذکر کیا گیا جیسے استوی علی العرش کا معنی ہے عرش پر حکومت سنبھالی یعنی باقی مخلوق جو عرش سے ادنیٰ ہے اس پر بطریق اولیٰ حکومت سنبھالی، ایسے ہی فرشتوں کو حکم تھا تو ادنیٰ مخلوق جنات کو بطریق اولیٰ حکم تھا تو اسجدوا کی ضمیر فاعل کا مصداق جنات اور فرشتے دونوں ہیں (معارف القرآن ۱۸۸/۱) انہی دو میں سے جنات کے اندر سے ابلیس کا استثناء کیا تو بھی استثناء متصل ہی ہوا۔

وَلِمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ كَانَ جَنِيًّا نَسَابَتَيْنِ أَظْهَرَ الْمَلَائِكَةَ

اور جن حضرات نے خیال کیا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں سے نہ تھا ان کا کہنا یہ ہے کہ ابلیس جنی تھا فرشتوں کے درمیان میں پرورش پائی، اور ان

وَكَانَ مَعْمُورًا بِالْأَلُوفِ مِنْهُمْ فَغَلَبُوا عَلَيْهِ أَوِ الْجِنُّ أَيْضًا كَانُوا مَأْمُورِينَ مَعَ الْمَلَائِكَةِ

کی ہزاروں کی تعداد سے مغلوب تھا تو فرشتے اُس پر غالب ہوئے، یا جن بھی فرشتوں کے ساتھ سجدہ کے مامور تھے لیکن ملائکہ کے ذکر ہونے

لَكِنَّهُ أَسْتَعْنَى بِذِكْرِ الْمَلَائِكَةِ عَنْ ذِكْرِهِمْ فَإِنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْأَكَابِرَ مَأْمُورُونَ بِالتَّدْلِيلِ

سے جنات کے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی گئی، کیوں کہ جب معلوم ہوا کہ اکابرین کو کسی کے سامنے اظہار عاجزی اور اُس کے ذریعے توسل کا حکم ہوا ہے

لَا حِدَ وَ التَّوَسُّلُ بِهِ عُلِمَ أَنَّ الْأَصَاغِرَ أَيْضًا مَأْمُورُونَ بِهِ وَالضَّمِيرُ فِي فَسَجِدُوا رَاجِعٌ إِلَى

تو معلوم ہوا کہ اصاغر کو بھی اسی کا حکم ہوا ہے، اور فسجدوا میں ضمیر دونوں قسموں (جن و ملائکہ) کی طرف راجع ہے تو گویا کہ فرمایا جن کو بھی

الْقَبِيلَتَيْنِ فَكَانَهُ قَالَ فَسَجِدُوا الْمَأْمُورُونَ بِالسُّجُودِ إِلَّا إِبْلِيسَ

سجدہ کا حکم ہوا انہوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے

تفسیر: اس عبارت میں دوسرا قول ذکر ہوا کہ ابلیس جنات کی جنس میں سے تھا فرشتوں کی جنس میں سے نہ تھا، مگر چوں کہ فرشتوں

کے درمیان پرورش پائی اور وہ ہزاروں کی تعداد میں تھے تو اُن کی اکثریت کی وجہ سے ابلیس پر بظاہر خیر کا غلبہ تھا، مگر سجدہ کے حکم کے

وقت اصل طبیعت ظاہر ہوئی، اس صورت میں ابلیس میں استثناء منقطع ہے، یا تھا تو جنوں میں سے مگر جنات کو بھی سجدہ کا حکم

تھا مگر جنات کے تذکرہ کی ضرورت نہ ہوئی کیوں کہ خود بخود سمجھ میں آسکتا تھا کہ جب اکابر کو حکم تھا تو اصاغر بھی اس کے مامور تھے، اس

لئے اب فسجدوا کی ضمیر قاطل جن و ملائکہ دونوں کی طرف راجع ہے اور آیت بتاویل فسجدوا مامورون ابلیس ہے،

تواستثناء متصل ہی ہوا۔

وَأَنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَنْ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ وَإِنْ كَانَ الْغَالِبُ فِيهِمُ الْعِصْمَةُ كَمَا أَنَّ مِنَ الْإِنْسِ

اور آیت دلیل ہے کہ فرشتوں میں سے بعض وہ ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ ان میں غالب معصیت ہے جس طرح انسانوں میں سے بعض

مَعْصُومِينَ وَالْغَالِبُ فِيهِمُ عَدَمُ الْعِصْمَةِ

معصوم ہیں اگرچہ غالب ان میں عدم عصمت ہے

تفسیر: یہ استدلال اس پر مبنی ہے کہ ابلیس ملائکہ کی جنس سے تھا، اور اس سے ظفرمانی ہوئی تو ثابت ہوا کہ فرشتوں میں سے بعض

غیر معصوم ہیں، اس پر استدلال کے لئے ہاروت ماروت کا قصہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ان کو انسانی خواہش دی گئی اور انہوں نے

شراب پی کر زہرہ عورت سے زنا کیا اور پھر سزا پائی یہ من گھڑت بات ہے؛

وَلَعَلَّ ضَرْبًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَا يُخَالِفُ الشَّيَاطِينَ بِالذَّاتِ وَائْتِمَائُ خَالِفُهُمْ بِالْعَوَارِضِ وَ

اور شاید فرشتوں کی ایک قسم ایسی ہے جو بالذات شیاطین کے مخالف نہیں، صرف عوارض اور صفات کے اعتبار سے

الْصِّفَاتِ كَالْبَرَّةِ وَالْفَسَقَةِ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنُّ يَشْمَلُهُمَا وَكَانَ إِبْلِيسُ مِنْ هَذَا الصَّنْفِ

مخالف ہے جیسے انسانوں میں نیک اور فاسق ہیں اور لفظ جن دونوں کو شامل ہے اور ابلیس اسی قسم میں سے تھا

كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَلِذَاكَ صَحَّ عَلَيْهِ التَّغْيِيرُ مِنْ حَالِهِ وَالْهَبُوطُ عَنْ مَحَلِّهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ

جیسا کہ یہی فرمایا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے، اسی لئے اُس پر حال کی تبدیلی اور اپنے مرتبہ سے نیچے اترنا صحیح ہوا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا اللہ تعالیٰ

بِقَوْلِهِ عَزَّوَعَلَا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ،

نے اپنے اس قول سے سوائے ابلیس کے وہ تھا جنوں میں سے پس تا فرامانی کی اپنے رب کے حکم کی

تشریح: یہ تقریر بھی اس وقت ہے جب ابلیس ملائکہ میں سے ہو لعل لفظ فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یقینی تو ثابت نہیں لیکن لگتا ہے کہ فرشتوں میں سے ایک قسم وہ بھی ہے جو ذات کے اعتبار سے تو شیاطین ہیں مگر عوارض و صفات کے اعتبار سے ملائکہ میں سے ہیں، کیوں کہ اگر جنات میں شرعی شر ہو تو شیاطین ہیں اور خیر ہی خیر ہو تو ملائکہ ہیں، جیسے انسانوں میں نیکوکار اور فاسق کی ذات ایک ہے صفات کا فرق ہے، تو لفظ جن ملائکہ اور جن دونوں کو شامل ہے تو کان من الجن کا مطلب یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ کی اسی قسم میں سے تھا، جس میں استعداد خیر و شر دونوں کی تھی اس لئے اس کی حالت بدلی اور اپنے درجہ سے نیچے گرا،

لَا يُقَالُ كَيْفَ يَصْبَحُ ذَالِكَ وَالْمَلَائِكَةُ خُلِقَتْ مِنْ نُورٍ وَالْجِنُّ مِنْ نَارٍ لِمَا رَوَتْ عَائِشَةُ

یہ نہ کہا جائے کہ یہ بات کس طرح صحیح ہو سکتی ہے جب کہ فرشتے نور سے اور جن آگ سے پیدا ہوئے کیوں کہ روایت کیا حضرت عائشہ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنَ النُّورِ وَخُلِقَ الْجِنُّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ

رضی اللہ عنہا نے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا فرشتے پیدا کئے گئے نور سے اور جن پیدا کئے گئے آگ کے بھڑکتے شعلے سے

نَارٍ لِأَنَّهُ كَالْبُخْبَالِ لِمَا ذَكَرْنَا فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالنُّورِ الْجَوْهَرُ الْمُضِيءُ وَالنَّارُ كَذَالِكَ غَيْرَ أَنَّ

(یہ نہ کہا جائے) اس لئے کہ یہ بطور تشبیہ کے ہے اُس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا، کیوں کہ مراد نور سے روشنی دینے والا جوہر ہے

ضَوْوُهَا مُكَدَّرٌ مَغْمُورٌ بِالْدُّخَانِ مَحْذُورٌ عَنْهُ بِسَبَبِ مَا يَصْحَبُهُ مِنْ قَرِطِ الْحَوَارَةِ

اور آگ بھی ایسے ہی ہے مگر اُس کی روشنی بھی ہے جو نہیں ہے مطلوب ہے اُس سے پرہیز کیا جاتا ہے اُس کی وجہ سے جو اُس کے ساتھ ہوتی ہے

وَالْإِخْرَاقِ فَإِذَا صَارَتْ مُهْدَبَةً مُصَفَّاءً كَانَتْ مَحْضُ نُورٍ وَمَتَى تَكْصَتْ عَادَتْ الْحَالَةَ

یعنی اچھائی گرائش اور جلانا، پھر جب وہ صاف ستھری ہو جائے تو نور محض ہو جاتی ہے اور جب مدہم ہو جائے تو پہلی حالت تازہ

الْأُولَى جَدَعَةً وَلَا تَزَالُ تَتَزَايَدُ حَتَّى يَنْطَفِئَ نُورُهَا وَيَبْقَى الدُّخَانُ الصَّرْفُ وَهَذَا أَشْبَهُ

ہو کر لوٹ آتی ہے، اور یہ حالت بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ اُس کی روشنی بجھ جاتی ہے اور صرف دھواں رہ جاتا ہے، اور یہی درگی کے زیادہ

بِالصُّوَابِ وَأَوْفَقُ لِلْجَمْعِ بَيْنَ النُّصُوصِ وَالْعِلْمِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى

مشابہ ہے اور نصوص کی تطبیق کے زیادہ موافق ہے اور (یقینی) علم اللہ تعالیٰ کے پاس ہے

تشریح: اس عبارت میں اوپر کی تقریر پر ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے، کہ آپ نے کہا ملائکہ بالذات شیاطین سے الگ نہیں عوارض اور صفات کے اعتبار سے الگ ہیں اور لفظ جن دونوں کو یعنی ملائکہ اور شیاطین کو شامل ہے جب کہ حدیث میں ہے کہ

ملائکہ نور سے اور جن شعلہ مارنے والی آگ سے پیدا ہوئے تو دونوں ذات کے اعتبار سے الگ الگ ہوئے؟ مصنف نے لانہ سے جواب دیا کہ حضور ﷺ کا مقصود محض تشبیہ ہے، یعنی ملائکہ اور جن دونوں کا مادہ ایک ہی ہے کیوں کہ نور روشن انتہائی صاف ستھرا ہے غبار جو ہر ہے اور آگ بھی ایسا ہی جو ہر ہے البتہ آگ کی روشنی بھسکی اور دھوئیں سے مخلوط ہے، اور جب صاف ستھری ہو جائے تو وہ بھی خالص نور بن جاتی ہے اور بجھنے لگے تو پہلی والی بھسکی حالت دوبارہ آنے لگتی ہے آخر دھواں ہی بن جاتی ہے، آپ ﷺ کا مقصود یہ ہے کہ ملائکہ و جن دونوں مشابہ ہیں کہ جو ہر روشن سے پیدا ہوئے، البتہ ملائکہ ایسے روشن جو ہر سے پیدا ہوئے جو روشنی میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے کہ ان میں خیر ہی خیر ہے اور جنات کی تخلیق بھی روشن جو ہر سے ہوئی مگر آگ کی طرح اس میں گدلا پن اور آلودگی ہے، صاف ستھرے رہیں تو ان میں خیر ہی خیر ہے اور صاف نہ ہوں تو شر بھی آجاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس توجیہ سے سب قسم کے قصوص میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور یہی زیادہ درست لگتی ہے،

فائدہ: امام ابو بکر صامی رازی رضی اللہ عنہ (م ۷۰۳ھ) آیت کان من الجن کے تحت فرماتے ہیں: لہ بیان اللہ لیس من الملائکہ لانہ اخبر اللہ من الجن وقال اللہ تعالیٰ والجان خلقناہ من قبل من نار السموم فهو جنس غیر جنس الملائکہ کما ان الانس جنس غیر جنس الجن وروی ان الملائکہ اصلہم من الريح کما ان اصل بنی آدم من الارض واصل الجن من النار (احکام القرآن ۳/۳۱۷)

اس آیت میں بیان ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہ تھا کیوں کہ اللہ نے خبر دی کہ جنوں میں سے تھا اور اللہ تعالیٰ نے جنوں سے متعلق فرمایا: والجان خلقناہ من قبل من نار السموم تو جن فرشتوں کی جنس کے سوا جنس ہے جیسے انسان جن کی جنس کے سوا جنس ہے اور منقول ہے کہ فرشتوں کی اصل ہوا سے ہے جیسے انسانوں کی اصل زمین سے ہے اور جن کی اصل آگ سے ہے، علامہ آلوسی رضی اللہ عنہ آیت کان من الجن کے تحت فرماتے ہیں: وهذا اظاہر فی انہ لیس من الملائکہ (روح المعانی ۱۵/۲۹۲) یہ آیت ظاہر ہے اس میں کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں ہے۔

حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے امام ابن المذہب راوی ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے: قاتل اللہ اقواماً زعموا ان ابلیس من الملائکہ و اللہ تعالیٰ بقول کان من الجن (روح المعانی ۱۵/۲۹۲)

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو مارے جنہوں نے گمان کیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وہ جنات میں سے تھا، بحوالہ ابن جریر سعد بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ فرشتے جنات سے لڑ رہے تھے کہ ابلیس قید میں آگیا یہ چھوٹا بچہ تھا تو یہ فرشتوں کے ساتھ تھا ان کے ساتھ سجود کر کے عبادت کرتا تھا (روح المعانی ۱۵/۲۹۲)

لہذا آیت کو اپنے ظاہر سے پھیر کر خواہوا ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کرنے میں کوئی مجبوری نہیں ہے، اس لئے امام بیضاوی کو اتنی بحث نہیں کرنی چاہئے تھی،

وَمِنْ فَوَائِدِ الْآيَةِ اسْتِقْبَاحُ الْإِسْتِكْبَارِ وَأَنَّهُ يُفْضَى بِصَاحِبِهِ إِلَى الْكُفْرِ وَالْحِثِّ عَلَى

اور آیت کے فوائد میں سے ہے تکبر کو برائیتا اور یہ کہ تکبر آدمی کو کفر تک لے جاتا ہے اور اللہ کے حکم کی تعمیل پر ترغیب ہے اور اللہ کے

الْإِيْتِمَارِ لِأَمْرِهِ وَتَرْكُ الْخَوْضِ فِي سِرِّهِ وَأَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ وَأَنَّ الْإِلٰهَ عِلْمَ اللَّهِ مِنْ

راز میں غور و خوض نہ کرنے پر ترغیب ہے اور یہ کہ امر و جوب کے لئے ہوتا ہے اور یہ کہ جس کے حال سے اللہ کو معلوم ہوا

حَالِهِ اللَّهُ يَتَوَفَّى عَلَى الْكُفْرِ هُوَ الْكَافِرُ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِذَا الْعِبْرَةُ بِالْخَوَاتِيمِ وَإِنْ كَانَ بِحُكْمِ

کہ وہ کفر پر مری کا حقیقت میں وہی کافر ہے کیوں کہ اعتبار خاتموں پر ہے اگرچہ زمانہ حال کے حکم میں

الْحَالِ مُؤْمِنًا وَهُوَ الْمُوَافَاةُ الْمَنْسُوبَةُ إِلَى شَيْخِنَا الْأَشْعَرِيِّ

وہ مؤمن ہو، یہی مسئلہ موافقات ہے جو ہمارے شیخ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

تفسیر: یہاں آیت سے ثابت ہونے والے کئی مسائل بیان ہوئے: اول: تکبر بری بات ہے کہ انہیں نے کیا تو بطور مذمت اللہ نے بیان فرمایا۔ دوم اللہ کے اوامر کی تعمیل کرنی چاہیے کہ فرشتوں نے تعمیل کی تو اللہ کی طرف سے تعریف کے مستحق ٹھہرے۔ سوم: اللہ کے رازوں سے متعلق غور و خوض نہیں کرنا چاہیے، فرشتوں نے تخلیق انسان کی حکمت معلوم کرنا چاہی تو اللہ تعالیٰ نے الٰہی اعلم مالا تعلمون کہہ کر اشارہ کیا کہ حکمتوں کے معلوم کرنے میں نہ پڑنا چاہیے۔ چہارم: اللہ کا امر و جوب کے لئے ہوتا ہے (جب تک اُس کے خلاف قرینہ نہ ہو) کہ سجدہ کا امر ہونے پر انہیں نے سجدہ نہ کیا تو مستحق ملامت ٹھہرا اگر امر و جوب کے لئے نہ ہوتا تو مستحق ملامت نہ ٹھہرتا، پنجم: مسئلہ موافقات بھی ثابت ہوا، امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک ایمان موافقات معتبر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے مؤمن حقیقی اور کافر حقیقی ہونے کا مدار زندگی کے آخری اوقات پر ہے، وہی واقعہ مؤمن ہے جو آخری وقت میں ایمان پر ہوا، اور وہی واقعہ کافر ہے جو آخری وقت میں کافر ہوا، یہاں تک تو بات درست ہے، اس سے آگے اسی مسئلہ کی بناء پر اس بات میں اختلاف ہے کہ مسلمان آدمی (جو فی الحال تو مسلمان ہے اور موت کے وقت کا علم نہیں وہ) اپنے مسلمان ہونے کو بتانے کے لئے انا مؤمن حقاً کہے یا انا مؤمن انشاء اللہ کہے، بعض حضرات (ماتریدیہ) انا مؤمن حقاً کہنا صحیح مانتے ہیں، اور بعض (اشاعرہ) کہتے ہیں انا مؤمن حقاً نہ کہنا چاہیے بلکہ انا مؤمن انشاء اللہ کہنا چاہیے کیوں کہ خاتمہ کا علم نہیں ہے، مگر قول فیصل یہ ہے کہ ماتریدیہ کی طرف منسوب بات صحیح ہے اور انا مؤمن انشاء اللہ کہنے والے مغلوب الحال قسم کے لوگ ہیں ان پر خاتمہ سے متعلق ڈر کا اتنا غلبہ ہوا کہ انہوں نے فرمایا کہ انا مؤمن حقاً نہ کہنا چاہیے اور انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا چاہیے، اور شاید امام اشعری رحمہ اللہ کی طرف اس کی نسبت درست نہیں ہے۔

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَثْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ، السُّكْنَى مِنَ السُّكُونِ لِأَنَّهَا اسْتَقْرَارٌ وَلَبَّيْ

اور ہم نے کہا آدم: رہو تو اور حیرتی بیوی جنت میں اسکنی سکون سے ہے کیوں کہ سکنی ٹھہراؤ اور رہائش ہے

وَأَنْتَ تَأْكِلُ أَكِيدُ بِهِ الْمُسْتَكْنُ لِيَصِحَّ الْعَطْفُ عَلَيْهِ

اور انت خمیر تاکید کے لئے ہے اس کے ذریعے خمیر مستر کی تاکید لائی گئی تاکہ اس پر عطف کرنا صحیح ہو

تفسیر: اسکن مسکنی سے ہے، مسکنی سکون سے ہے سکون کے دو معنی ہیں ایک سکون بمعنی ترک حرکت، دوسرا سکون بمعنی استراحت مسکن رہائش گاہ بنانا، آیت میں اسکن سکون بمعنی استراحت سکون سے ہے، کیوں کہ اول متعدی بھی ہوتا ہے جب کہ یہ متعدی بنفس

ہے پھر الجنة مفعول فیہ ہوگا جب کہ وہ مفعول یہ ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کنی میں بھی استقرار ولبث ہوتا ہے اور سکون میں بھی استقرار ولبث کا معنی ہے اس طرح مأخوذ و مأخوذ منہ میں مناسبت ہوئی، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چون کہ اسم ظاہر کا عطف ضمیر مرفوع متصل پر صحیح نہیں ہے اسم ظاہر کا عطف اسم ظاہر یا ضمیر متصل پر ہو سکتا ہے اس لئے عطف کی درستی کے لئے ضمیر مرفوع متصل کے بعد اس کی تاکید انت ضمیر مرفوع متصل سے لائی گئی اور وہی معطوف علیہ ہوئی اور عطف صحیح ہو گیا۔

وَ إِنَّمَا لَمْ يُخَاطَبْهُمَا أَوْ لَا تَنْبِيْهَا عَلَىٰ إِنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْحُكْمِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ تَبَعٌ لَهُ ،

اور حضرت آدم وحواء علیہ السلام کو اکٹھے اللہ نے اولاً مخاطب نہ بنایا اس پر تنبیہ کے لئے کہ آدم علیہ السلام ہی مقصود بالحکم ہیں اور معطوف علیہ تو اس کے تابع ہے، تشریح: یعنی یوں ہوتا یا دم و حواء اُسکنا، اس کے بجائے یا دم اسکن میں حضرت آدم علیہ السلام کو اکیلے مخاطب بنایا گیا، اس کی وجہ؟ اللہ تعالیٰ اس طرف اشارہ کرنا چاہ رہے ہیں کہ حکم کے اصل مخاطب آدم علیہ السلام ہیں حواء بھی مخاطب تو ہیں مگر بالتبع۔

وَالْجَنَّةُ دَارُ الْثَوَابِ لِأَنَّ اللَّامَ لِلْعَهْدِ وَلَا مَعَهُوَدَ غَيْرُهَا، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا لَمْ تَخْلُقْ بَعْدَ قَانَ

اور جنت سے مراد دار الثواب ہے کیوں کہ الف لام عہد کا ہے اور متعین جنت اُس کے سواء نہیں ہے، اور جس نے گمان کیا کہ جنت ابھی پیدا نہیں ہوئی

إِنَّهَا بُسْتَانٌ كَانَ بِأَرْضِ فَلَسْطَيْنِ أَوْ بَيْنَ فَارِسَ وَبَكْرْمَانَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ امْتِحَانًا لِأَدَمَ

کہا کہ جنت سے مراد ایک باغ ہے جو فلسطین کی زمین میں تھا یا ایران و کرمان کے درمیان تھا جو اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے لئے بطور امتحان پیدا کیا، اور اس

وَحَمَلَ الْإِهْبَاطَ عَلَى الْإِنْتِقَالِ مِنْهُ إِلَى أَرْضِ الْهِنْدِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِهْبِطُوا مِصْرًا،

نے اہباط محمول کیا وہاں سے ہندوستان کی زمین کی طرف منتقل کرنے پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اہباط (بمعنی منتقل ہونا) ہے اور ایک شہر میں

تشریح: حضرت آدم وحواء علیہ السلام کو کوئی جنت میں رہائش کا حکم ہوا اور وہ کہاں رہے تھے؟ اہل سنت کے نزدیک چوں کہ جنت دوزخ پیدا ہو چکی ہیں اس لئے اہل سنت الجنة سے وہی جنت (بہشت) مراد لیتے ہیں جہاں اہل سعادت نے جانا ہے، قانون تو یہی ہے کہ اُس جنت میں جانے کے بعد کوئی وہاں سے نہیں نکالا جاتا مگر قانونوں سے بعض مستثنیات بھی ہوتے ہیں، یاد ہاں سے نہ نکالے جانے کا قانون قیامت کے دن کے حساب و کتاب کے بعد ہے اُس سے پہلے کے لئے نہیں ہے، اس لئے حضرت آدم وحواء کو وہاں ٹھہرایا گیا پھر وہاں سے زمین کی طرف اتارا گیا، معتزلہ کے نزدیک جنت دوزخ ابھی پیدا نہیں ہوئے اس لئے انہوں نے الجنة سے زمین پر موجود کوئی سا باغ مراد لیا ہے اور اہبطوا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر محمول کیا ہے جیسے اہبطوا مصرًا میں وادی حبیہ سے ایک شہر میں منتقل ہونے کا حکم ہوا، مگر اس کی حیثیت ایک تاویل سے زیادہ کچھ نہیں۔ (اس کی تفصیل علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی کتاب حادی الارواح میں دیکھ لیں)

وَكُلًّا مِنْهَا رَغْدًا وَأَسْعَارًا فِيهَا صِفَةُ مَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ، حَيْثُ شُتْمَايَ مَكَانٍ مِنَ الْجَنَّةِ

اور کھاد تم دونوں جنت میں سے وسعت سے آکھا دی اور آسانی کے ساتھ برغداً مفت ہے مصدر محذوف کی [جہاں سے تم چاہو] جنت کی

سِتُّمَا وَسِعَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمَا إِزَاحَةً لِلْعِلَّةِ وَالْعُدْرِي التَّأْوُلِ مِنَ الشَّجَرَةِ الْمَنْهِي عَنْهُمَا مِنْ

جس جگہ سے تم چاہو، دونوں پر معاملہ وسیع کیا گیا سبب اور عذر ختم کرنے کے لئے اس درخت سے کھانے میں جس سے منع کیا گیا ان درختوں کے درمیان

بَيْنَ أَشْجَارِهَا الْفَائِتَةِ لِلْحَضَرِ وَلَا تَقْرَبَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فِيهِ مُبَالَاغٌ

میں سے جو حصر ختم کرنے والے تھے [اور نہ قریب ہو اس درخت کے ورنہ ہو جاؤ گے قصور کرنے والوں میں سے] اس نئی میں کئی مبالغے ہیں،

تَعْلِيْقُ النَّهْيِ بِالْقُرْبِ الَّذِي هُوَ مِنْ مُقَدِّمَاتِ التَّأْوُلِ مُبَالَاغَةٌ فِي تَحْرِيمِهِ وَوُجُوبِ

نہی کو اس قرب سے معلق کرنا جو کھانے کے مقدمات میں سے ہے اس کی تحریم میں مبالغہ کے لئے اور اس سے پرہیز کے وجوب کے لئے اور اس پر

الْإِجْتِنَابُ عَنْهُ وَتَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْقُرْبَ مِنَ الشَّيْءِ يُؤْثِرُ دَاعِيَةً وَمَيْلًا يَأْخُذُ بِمَجْمَعِ

حمیہ کرتے ہوئے کہ کسی چیز سے قرب ایسا سبب اور میلان پیدا کرتا ہے جو دل کے اطراف کو پکڑ لے،

الْقَلْبِ وَيُلْهِمُهُ عَمَّا هُوَ مُقْتَضِي الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ كَمَا رَوَى حُبُّكَ الشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ

اور عقل اور شریعت کا جو تقاضا ہو اس سے غافل کر دے جیسا کہ روایت کیا گیا تیری کسی چیز سے محبت اندھا اور بہرہ کر دیتی ہے

فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحُولَ مَا حَوْلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا مَخَافَةً أَنْ يَقْعَافِيهِ وَجَعَلَهُ سَبَبًا لِأَنْ يَكُونَا مِنَ

تو مناسب ہوگا کہ آدم و حوا اس کے آس پاس بھی نہ گھومیں جو اللہ نے ان پر حرام کیا اس خطرے سے کہ کہیں ممنوع میں نہ پڑ جائیں، اور اس کو سب

الظَّالِمِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ بِارْتِكَابِ الْمَعَاصِي أَوْ بِنَقْضِ حَظِّهِمَا بِالْإِثْبَانِ بِمَا يُخِلُّ

ظہرانا اس کا کہ وہ قصور واروں میں سے ہو جائیں گے جو اپنی جانوں پر ظلم کریں یا فرمایاں کر کے یا اپنے حصے کو کم کر کے اس کے ارتکاب سے جو نقصان

بِالْكِرَامَةِ وَالنِّعَمِ فَإِنَّ الْفَاءَ يُفِيدُ السَّبَبِيَّةَ سَوَاءً جَعَلَتْهُ لِلْعَطْفِ عَلَى النَّهْيِ أَوِ الْجَوَابِ لَهُ

ڈالے عزت اور حصول نعمت میں کیوں کہ فاء سبب کا قائدہ دیتا ہے چاہے تو اس کو نفی پر عطف کے لئے بنائے یا نفی کے جواب کے لئے بنائے،

تَشْرِيحُ: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ارغداً مفت ہے مصدر محذوف کی تقدیر عبارت ہے اکتلاً ارغداً پھر موصوف مفت ل کر نکلا

فعل کا مفعول مطلق ہوگا، اور حیث از ظروف مکان ہے یعنی جنت کی جس جگہ سے بھی چاہو کھاؤ، آدم و حوا کو جنت کی ہر جگہ سے

کھانے کی وسعت، اس لئے ملی تا کہ جب حجرہ ممنوعہ کھائیں تو مجبور ہونے کا عذر نہ کر سکیں،

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ: اس خاص درخت کے قریب نہ جاؤ، اس طرز میں وہ مبالغہ ہے جو "اس درخت سے نہ کھاؤ" کے

اندر نہیں، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں نفی میں کئی طرح سے مبالغہ ہے، اول: قریب ہونا کھانے کا مقدمہ ہے جب مقدمہ ممنوع

ہو تو کھانا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا یہ تحریم میں اور پرہیز کرنے میں انتہائی مبالغہ کا انداز ہے کیوں کہ اس میں حمیہ ہے کہ قرب سے

داعیہ پیدا ہوگا درخت کے کھانے کا جو اطراف قلب کو گھیر لے گا اور شرعی و عقلی تقاضا سے غافل کر دے گا پھر آدمی مرغوب

چیز کو باوجود ممنوع ہونے کے کھالے گا دھیان بھی نہ رہے گا کہ حرام ہے جیسے حدیث ہے حُبُّكَ الشَّيْءِ يَعْمَى وَيُصَمُّ، دوم: مبالغہ

کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرب کو سبب بتایا ظالم (قصور دار) بن جانے کا، اور جب قرب ظلم ظہرانا کھانا اس سے بڑھ کر قصور ہوگا، پھر

اگر نئی تحریم کے لئے ہو تو یہ ارتکاب معصیت کے بمنزلہ ہوگا اور کراہت تنزیہی کے لئے تو کھانا خلاف اولیٰ ہوگا، سوال ہوا کہ فتکونا من الظالمین میں سیرت کے معنی کا فائدہ دینے والی کیا چیز ہے؟ مصنف فرماتے ہیں فتکونا کی فاء سیرت کا فائدہ دے رہی ہے چاہے یہی پر عطف ہو ای و لا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظالمین یا فتکونا جواب نہیں ہو بہر صورت فاء سیرت کا فائدہ دیتی ہے۔

فائدہ: چاہے یہ نئی تحریم کے لئے بھی ہو حضرت آدم علیہ السلام کا درخت کھانا گناہ نہیں ہے اس لئے پیغمبر کی عصمت کے خلاف نہیں ہے، گناہ اس لئے نہیں کہ گناہ کے گناہ ہونے کے لئے ارادہ و عمد شرط ہے اور آدم علیہ السلام کا ارادہ نافرمانی کا نہ تھا قرآن مجید میں ہے قَسَبَىٰ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عِزًّا مَا دَهَىٰ بَهْلٍ گئے اور ہم نے اُس کا نافرمانی کا ارادہ نہ پایا، یہ ایسے ہے جیسے رمضان میں روزے کی حالت میں کھانا پینا حرام ہے لیکن اگر کوئی لسیان سے یا خطا سے کھاپی لے تو ذرا گناہ نہیں ہے، شکاری آدمی نے انسان کو شکاری جانور سمجھ کر تیر وغیرہ چلا دیا احتیاط چھوٹی مگر گناہ نہیں ہے، پھر آدم علیہ السلام پیغمبر ہیں اور ہر پیغمبر مجتہد ہوتا ہے تو آدم علیہ السلام نے اکل شجرہ میں اجتہاد سے کام لیا مگر اجتہاد میں خطا ہوئی، تو جیسے مجتہد صحابی ہو یا دیگر ائمہ مجتہدین میں سے اُس کو خطا اجتہادی پر گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایک اجر ملتا ہے تو آدم علیہ السلام سے بھی ہرگز گناہ نہیں ہوا، مگر چون کہ ظاہر صورت نافرمانی کی ہے اور احتیاط سے چو کے اس لئے اُس کو ذنب اور گناہ سے تعبیر کر دیا گیا، مگر یہ سورۃ ہی گناہ کہلا سکتا ہے حقیقۃً گناہ نہیں، یہی صورت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قبلی کو مکا سے مار دینے کی ہے تو وہ بھی گناہ نہیں مگر احتیاط نہ ہوا تو توبہ کی۔

وَالشَّجَرَةُ هِيَ الْجَنَّةُ أَوِ الْكُرْمَةُ أَوِ الْيَتِينَةُ أَوْ شَجَرَةٌ مِنْ أَكْلٍ مِنْهَا أُحْدِثَ وَالْأُولَىٰ أَنَّ لَا

اور درخت سے یا گندم مراد ہے یا انگور کی تیل یا انجیر یا کوئی ایسا درخت جس سے آدمی کھائے تو اس کو محدث لاحق ہوا اور بہتر یہ ہے کہ بغیر دلیل قطعی متعین

تُعَيَّنُ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ كَمَا لَمْ تُعَيَّنْ فِي الْآيَةِ لِعَدَمِ تَوْقُفِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ عَلَيْهِ

نہ کیا جائے جس طرح آیت میں متعین نہیں کیا گیا کیوں کہ جو مقصود ہے وہ اُس پر موقوف نہیں ہے

تشریح: جس درخت سے منع کیا وہ کونسا درخت تھا؟ مصنف علیہ السلام نے کئی قول ذکر فرمائے اور بتایا کہ یہ سب اقوال محض ظنی ہیں

اس لیے جو نسا درخت بھی تھا اس کو متعین نہ کیا جائے جب تک قطعی ثبوت نہ ہو۔

وَقُرَىٰ بِكُسْرِ الشَّيْنِ وَ تَقْرَبًا بِكُسْرِ التَّاءِ وَ هَذِي بِالْبَاءِ

اور قرأت کی گئی ہے شین کے کسرہ کے ساتھ اور تقربا باء کے کسرہ کے ساتھ اور ہذی باء کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں قرأتیں بیان کی ہیں ① هَذِهِ الشَّجَرَةُ ② لَا تَقْرَبَا ③ هَذِي الشَّجَرَةُ

فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا أَصْدَرَ زَلَّتُهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَ حَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ بِسَبَبِهَا نَظِيرَةٌ عَنْ

پس پھلایا شیطان نے اُن دونوں کو درخت کے متعلق اُن سے لغزش صادر کرائی: درخت سے شروع کر کے اور اُن کو درخت کے سبب لغزش پر آمادہ کیا، اس

هَذِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي، وَأَوَّازَلَهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنَى أَذْهَبَهُمَا عَنْهَا وَيَعْضُدُهُ

عَنْ كَيْفَ تَعَالَى تَعَالَى قَوْلُهُ هِيَ فِي مَعْنَى يَدْرِي كَيْفَ فَعَلْتُ عَنْ أَمْرِي، وَأَوَّازَلَهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنَى أَذْهَبَهُمَا عَنْهَا وَيَعْضُدُهُ

قِرَاءَةُ حَمْزَةٍ فَازَ الْهُمَاوَهُمَا يَتَقَارَبَانِ فِي الْمَعْنَى غَيْرَ أَنَّ أَزَلَ يَقْتَضِي عَشْرَةَ مَعَ الزَّوَالِ

تائید کرتی ہے حمزہ کی قرأت فَازَ الْهُمَا اور یہ دونوں معنی میں قریب قریب ہیں، صرف یہ ہے کہ أَزَلَ تقاضا کرتا ہے دور ہونے کے ساتھ پھسلاؤ کا

تکثر یح : مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بتایا کہ ازل کا مطلب ہے اُن کے پھسلاؤ کی ابتداء درخت سے کی، اور درخت سے سبب پھسلنے پر آمادہ کیا، کلمہ عَنْ میں ابتداء صدور کا معنی اس طرح ہے جیسے و ما فعلت عَنْ امری میں عَنْ فعل کی ابتداء کا معنی دے رہا ہے، عَنْہا میں ہا ضمیر مجرور سے متعلق دو احتمال ہیں اول : شجرۃ کی طرف راجع ہو تو پھر یہی تقریر ہے جو ابھی بیان ہوئی، دوم : ہا ضمیر کا مرجع جنت ہو تو پھر ازل بمعنی دور کیا دونوں کو جنت سے، اس احتمال کی تائید قاری حمزہ کی قرأت سے ہوتی ہے کہ وہ پڑھتے ہیں فَازَ الْهُمَا جس کا معنی ہے دور کیا اُن دونوں کو، اب ازل اور ازال ہم معنی ہوں گے لیکن ٹھوڑا سا فرق ہے کہ ازال مطلق دور ہونے کے معنی میں ہے اور ازل پھسل کر دور ہونے کے معنی میں ہے۔

وَ إِذْ لَأْتَهُ قَوْلُهُ هَلْ أَذْلَكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْلَى وَقَوْلُهُ مَا نَهَا كُمْ أَبْكَمَا عَنْ

اور شیطان کا پھسلاؤ (اس کی صورت) اس کا قول ہے [کیا میں تجھے بتاؤں بیکلی کا اور ایسی بادشاہت کا درخت جو ختم نہ ہو] اور اس کا قول ہے [نہیں منع

هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَمُقَاسَمَتُهُ إِيَّاهُمَا يَقُولُهُ إِنِّي

کیا تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے مگر اس امکان کی وجہ سے کہ تم دو فرشتے ہو جاؤ گے یا ہمیشہ رہتے والے ہو جاؤ گے] اور ایسے اُس کا اُن کو قسم دینا ہے

لَكُمْ مِنَ النَّاصِحِينَ

کہہ کر کہ بیشک میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں

تکثر یح : عبارت میں شیطان کے آدم و حوا کو پھسلانے کی ترکیب بیان کی ہے جو ظاہر ہے۔

وَ اخْتَلَفَ فِي أَنَّهُ تَمَثَّلَ لَهُمَا فَقَاوْ لَهُمَا بِذَلِكَ أَوْ الْقَاهُ إِلَيْهِمَا عَلَى طَرِيقِ الْوَسْوسَةِ، وَاللَّهُ

اور اختلاف کیا گیا اس بارے میں کہ شیطان اُن کے سامنے کسی شکل میں ظاہر ہوا اور بالمشافہ یہ گفتگو کی یا یہ ہاتھیں اُن کی طرف بطریق وسوسۃ ڈالیں

كَيْفَ تَوْصَلَ إِلَى إِذْ لَأَيْهِمَا بَعْدَ مَا قِيلَ لَهُ أُخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ فَقِيلَ إِنَّهُ مَنَعَ مِنْ

اور اس میں بھی کہ اُن کے پھسلانے تک کیسے پہنچا بعد اس کے کہ اُس کو کہا گیا [نکل جا یہاں سے بیشک تو مردود ہے] تو کہا گیا کہ وہ روکا گیا ہے بطریق

الدُّخُولِ عَلَى جِهَةِ التَّكْرُمَةِ كَمَا كَانَ يَدْخُلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ وَلَمْ يُمْنَعْ أَنْ يَدْخُلَ الْوَسْوسَةُ

عزت داخل ہونے سے جیسا کہ فرشتوں کے ساتھ داخل ہوا کرتا تھا لیکن وہ آدم و حوا کی آزمائش کے لئے نہیں روکا گیا اس سے کہ وسوسہ ڈال سکے، اور کہا گیا کہ

إِبْتِلَاءٌ لِأَدَمَ وَخَوَاءَ وَقِيلَ قَامَ عِنْدَ الْبَابِ فَبَادَاهُمَا وَقِيلَ تَمَثَّلَ بِصُورَةٍ دَابَّةٍ فَدَخَلَتْ وَلَمْ

دروازے کے پاس کھڑا ہوا اور اُن دونوں کو آواز دی، اور کہا گیا کہ ایک جانور کی صورت میں متشکل ہوا اور وہ جانور داخل ہو گیا لیکن جنت کے دربانوں نے نہ

تَعْرِفُهُ الْخَزَنَةُ وَقِيلَ دَخَلَ فِي فَمِ الْحَيَّةِ حَتَّى دَخَلَتْ بِهِ وَقِيلَ أُرْسِلَ بَعْضُ اتِّبَاعِهِ

پہچانا، اور کہا گیا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہوا یہاں تک کہ سانپ شیطان کو لے کر اُس میں داخل ہوا، اور کہا گیا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اور اُس نے اُن

فَازِلُهُمَا وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى

کو پھسلایا، اور علم اللہ تعالیٰ کو ہے

تفسیر: یعنی بعض کہتے ہیں کہ شیطان آدم وحواء کے پاس کسی شکل میں متشکل ہو کر گیا اور براہ راست گفتگو کی، دوسرا قول ہے کہ براہ راست نہیں بلکہ بطریق دوسرے یہ باتیں دل میں ڈالیں، اور کسی بھی طریقہ سے دل میں دوسرے ڈالنے کی قوت اُس کو حاصل ہے، پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ چاہے بالمشافہ گفتگو ہو یا بطریق دوسرے وہاں پہنچ کر دل میں یہ باتیں ڈالی ہوں یہ بھی تو زمین پر رہ کر جنت کے اندر موجود آدم وحواء کے دل میں نہیں ڈال سکتا تھا تو وہاں تک کیسے پہنچا خاص کر جب اس کو اخرج منها فانك رجیم کا حکم ملا تھا؟ مصنف نے اس بارے میں متعدد قول ذکر کئے ہیں، جو ترجمہ سے ظاہر ہیں، آخر میں والعلم عند اللہ تعالیٰ کہہ کر واضح کیا کہ کوئی قول بھی یقینی نہیں ہے، بہر حال کسی طرح اُن کو پھسلایا چاہے جو صورت بھی ہوئی ہو، امام ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل ہے لیس لنا البحث عن كيفية ذلك ولا نقطع القول بلا دليل (روح المعانی ۱/۲۳۵)

فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ، وَقُلْنَا اهْبِطُوا خِطَابَ لِآدَمَ وَحَوَاءَ لِقَوْلِهِ قَالَ

﴿پس آدم وحواء کو اُس نے نکالا اُس..... عزت اور عیش سے جس میں وہ تھے اور ہم نے کہا اترو﴾ یہ آدم وحواء کو خطاب ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے

اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا وَجَمَعَ الضَّمِيرُ لَآدَمَ وَحَوَاءَ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ فَكَانَتْهُمَا الْجِنْسُ كُلُّهُمَا وَ

﴿فرمایا تم دونوں اترو یہاں سے پورے کے پورے﴾ اور ضمیر جمع لائی گئی کیوں کہ وہ دونوں سب انسانوں کی اہل ہیں تو گویا وہ دونوں جنس اور مکمل ہیں، یا مراد وہ

إِبْلِيسُ أَخْرَجَ مِنْهَا ثَانِيًا بَعْدَ مَا كَانَ يَدْخُلُهَا لِّلْوَسْوَسَةِ أَوْ دَخَلَهَا مُسَارِقَةً أَوْ مِنَ السَّمَاءِ

دونوں اور ابلیس ہے وہ وہاں سے دوسری بار نکالا گیا بعد اس کے کہ وہاں دوسرے کے لئے داخل ہوا تھا یا چوری چھپے داخل ہوا تھا یا اُس کا آسمان سے اترنا مراد ہے

تفسیر: مصنف رحمہ اللہ نے بتایا کہ معاذ اللہ یہ میں ما سے مراد آدم وحواء کی عزت و عیش ہے جس سے نکالے گئے، اور اہبطوا کے مخاطب آدم وحواء رحمہ اللہ ہیں، اشکال ہوا کہ وہ تو وہاں اور اہبطوا جمع ہے پھر جمع کی ضمیر دو کے لئے کیسے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا ① یہاں جمع کی ضمیر دو کے لئے ہے کیوں کہ دو پر بھی جمع کا اطلاق ہو جاتا ہے الاثنان لما فوقهما جماعة جیسے و کنا لحکمہم شاہدین میں حکمہم کی ضمیر مضاف الیہ ہُم دو یعنی سلیمان و داؤد علیہم السلام کی طرف راجع ہے، بہر حال جمع کی ضمیر دو کی طرف راجع ہے جس کی دلیل دوسری آیت ہے قال اہبطا منها جميعاً، یا ② ضمیر جمع کا مصداق آدم وحواء رحمہ اللہ اور اُن کی اولاد سب ہیں، یا ③ ضمیر جمع کا مصداق آدم وحواء دو کے ساتھ تیرا ابلیس ہے جو دوسرے ڈالنے کے لئے جنت میں داخل ہوا یا چوری چھپے داخل ہوا ہوگا (مگر یہ احتمال انتہائی ضعیف ہے) اب تینوں کو نیچے اترنے کا حکم ہوا، یا اہبطوا کی ضمیر کا مصداق تو تینوں ہیں مگر آدم وحواء کا اترنا تو جنت سے ہے اور ابلیس کا اترنا آسمان سے ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ أَسْتَغْنَىٰ فِيهَا عَنِ الْوَاوِ بِالضَّمِيرِ وَالْمَعْنَىٰ مُتَعَادِلِينَ يَبْغِي بَعْضُكُمْ

﴿تم میں سے بعض بعض کے دشمن ہو گئے﴾ داؤد حالیہ کی ضرورت نہ تھی مگر ضمیر کی وجہ سے اور معنی ہے باہم دشمن ہو گئے بعض کے بعض پر زیادتی کرنے کی وجہ

عَلَىٰ بَعْضٍ بِتَضْلِيلِهِ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ مَوْضِعٌ اِسْتِقْرَارٍ اَوْ اِسْتِقْرَارٌ وَمَتَاعٌ تَمَتُّعٌ

سے، بعض کو بعض کے گمراہ کرنے کے ذریعے [اور تمہارے لئے زمین میں مستقر ہے] ٹھہرنے کی جگہ ہے یا ٹھہرنا ہے [اور نفع اٹھانا ہے] اس وقت تک نفع

إِلَىٰ حِينٍ يُرِيدُ بِهِ وَقْتُ الْمَوْتِ أَوِ الْقِيَمَةِ

اٹھانا ہے جس وقت میں اللہ موت کا ارادہ کرے گا یا قیامت تک

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کئی باتیں بیان کیں: اول: بعضکم لبعض عدو کے شروع میں واو حالہ نہیں لائی گئی جب کہ یہ اہبطوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے، واو نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ واو حال و ذوالحال میں ربط کے لئے ہوتی ہے چوں کہ بعضکم کی ضمیر کُم اسی ربط کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے واو برائے ربط لانے کی ضرورت نہ ہوئی اس لئے نہ لائی گئی۔

دوم: مستقر مصدر مبیہ بھی ہو سکتا ہے بمعنی ٹھہرنا، ظرف مکان بھی ہو سکتا ہے بمعنی ٹھہرنے کی جگہ، اور متاع بھی مصدر مبیہ ہے اور حین سے مراد موت کا وقت بھی ہو سکتا ہے اور قیامت کا وقت بھی مراد ہو سکتا ہے، موت کے ذریعے ہر آدمی کا انفرادی نفع اٹھانا ختم ہوتا ہے اور قیامت برپا ہونے سے اجتماعی نفع اٹھانا ختم ہوگا۔

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ، اِسْتَقْبَلَهَا بِالْاُخْذِ وَالْقَبُولِ وَالْعَمَلِ بِهَا حِينَ عَلِمَهَا، وَقَرَأَ ابْنُ

پس حاصل کر لئے آدم علیہ السلام نے اپنے رب سے کئی کلمات حاصل کئے لے کر اور قبول کر کے اور جب سکھائے گئے اُن پر عمل کر کے، اور ابن کثیر نے

كَثِيرٌ بِنَصْبِ آدَمَ وَرَفَعَ الْكَلِمَاتِ عَلَىٰ اِنَّهَا اِسْتَقْبَلَتْهُ وَبَلَّغَتْهُ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ رَبَّنَا

قرأت کی آدم کو نصب اور کلمات کو رفع دے کر اس بناء پر کہ کلمات آدم علیہ السلام کے سامنے آئے اور اُن کو پہنچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے

ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا الْاَيَةَ وَقِيلَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَىٰ جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ

ربنا ظلمنا انفسنا اور کہا گیا یہ ہیں سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الہ

إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي إِلَهَ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ يَارَبِّ

الا انت ظلمت نفسی فاغفر لی الہ لا یغفر الذنوب الا انت اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام نے عرض کیا

أَلَمْ تَخْلُقْنِي بِيَدِكَ قَالَ بَلَىٰ قَالَ يَارَبِّ أَلَمْ تَنْفُخْ فِي الرُّوحِ مِنْ رُوحِكَ قَالَ بَلَىٰ قَالَ أَلَمْ

اے میرے رب کیا آپ نے مجھے اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا؟ فرمایا ضرور، عرض کیا اے میرے رب کیا آپ نے مجھ میں اپنے روح میں سے روح نہیں پھونکی

تَسْبِقُ رَحْمَتَكَ غَضَبِكَ قَالَ بَلَىٰ قَالَ أَلَمْ تُسَكِّنِي جَنَّتِكَ قَالَ بَلَىٰ قَالَ يَارَبِّ إِنَّ تَبْتُ

فرمایا ضرور، عرض کیا کیا تیری رحمت تیرے غضب سے آگے نہیں بڑھ گئی؟ فرمایا ضرور، عرض کیا کیا آپ نے مجھے اپنی جنت میں نہیں ٹھہرایا؟ فرمایا ضرور، عرض

وَأَصْلَحْتُ أَرَا جِعِي أَنْتَ إِلَىٰ الْجَنَّةِ قَالَ نَعَمْ

کیا اے میرے رب اگر میں توبہ کروں اور اصلاح کر لوں کیا آپ مجھے دوبارہ جنت میں لوٹائیں گے؟ فرمایا ہاں

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ہیں، اول: تلقی کا معنی آدم علیہ السلام نے اُن کلمات کا استقبال کیا، استقبال کی صورت یہ

ہے کہ اُن کو لیا قبول کیا اور اُن پر عمل کیا، دوم: قاری ابن کثیر کی قرأت ہے فَلَئِنْ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ، سوم: کہ وہ کلمات کو نے تھے؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین قول ذکر کئے جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

وَأَصْلُ الْكَلِمَةِ الْكَلْمُ وَهُوَ التَّأثيرُ الْمُدْرِكُ بِإِخْدَى الْحَاسَتَيْنِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ كَالْكَلَامِ

اور کلمہ کی اصل کلم ہے اور کلمہ وہ تاثیر ہے جس کا ادراک دو حواس کان اور آنکھ کے ذریعے ہوتا

وَالْجَرَّاحَةُ

کلام اور زخم

تکثیر یح: لفظ الکلمات ذکر ہوا تو اس کی لغوی تحقیق اس عبارت میں ذکر ہوئی کہ کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمہ کلم سے ہے اور کلم ہر وہ تاثیر ہے جس کا ادراک دو حواس میں سے کسی سے ہو، اگر آنکھ سے ہو تو زخم ہے، کان سے ہو تو کلام ہے، تفصیل آپ لوگ جای وغیرہ محکی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں۔

فَتَابَ عَلَيْهِ، رَجَعَ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُولِ التَّوْبَةِ، وَأَنَّمَا رَبَّنَا بِالْفَاءِ عَلَى تَلْقَى الْكَلِمَاتِ

پس اللہ تعالیٰ توبہ ہوا آدم علیہ السلام پر یعنی اُس کی طرف رحمت اور قبول توبہ کے ساتھ رجوع کیا، اور سوائے اس کے نہیں کہ اس کو مرتب کیا تعلق کلمات پر

لِتَضْمِنَهُ مَعْنَى التَّوْبَةِ وَهُوَ الْإِعْرَافُ بِالذَّنْبِ وَالنَّدْمُ عَلَيْهِ وَالْعَزْمُ عَلَى أَنْ لَا يَعُودَ إِلَيْهِ،

کیونکہ وہ مضمّن ہے معنی توبہ کو، اور توبہ قصور کو مان لینا اور قصور پر پشیمان ہونا اور یہ عزم کرنا ہے کہ دوبارہ اُس کا ارتکاب نہ کرے گا،

تکثیر یح: مصنف رحمہ اللہ نے تاب علیہ کا معنی بیان کیا، اور توبہ کا معنی بتایا، اور فرمایا کہ فتاب علیہ کے شروع میں فاء تفریع لایا گیا اس کی تفریع فَلَئِنْ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کلمات پر کی گئی، سوال ہوا کہ فتاب علیہ کی تفریع تعلق کلمات پر جب درست ہے جب تعلق کلمات میں توبہ کا ذکر ہوتا جب کہ تعلق کلمات میں توبہ ذکر نہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چون کہ وہ کلمات الفاتحہ توبہ پر مشتمل تھے تو ضمناً توبہ کا ذکر ہو گیا اس لئے فتاب علیہ کی تفریع اُس پر صحیح ہے۔

وَأَكْتَفَى بِذِكْرِ آدَمَ لِأَنَّ حَوَاءَ كَانَتْ تَبْعَالَهُ فِي الْحُكْمِ وَلِذَلِكَ طَوَى ذِكْرَ النِّسَاءِ فِي

اور اکتفاء کیا گیا حضرت آدم علیہ السلام کے ذکر پر کیوں کہ حواء حکم میں اُن کی تابع تھی، اسی لئے تو قرآن و سنت میں عورتوں

أَكْثَرَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ

کا ذکر لپیٹ دیا گیا

تکثیر یح: سوال ہوا کہ توبہ آدم و حواء علیہما السلام دونوں نے کی اور دونوں کی توبہ قبول ہوئی مگر آیت میں صرف حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ اور معافی ملنے کا ذکر ہے حواء کا نہیں ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا وہ حکم میں آدم علیہ السلام کے تابع ہے تو اصل کا ذکر ہوا تو گویا تابع کا ذکر بھی ہو گیا، اور چون کہ اکثر احکام میں عورت مرد کے تابع ہوتی ہے اس لئے قرآن و حدیث میں عورت کا الگ ذکر نہیں ہوا۔

إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّجَّاعُ عَلَى عِبَادِهِ بِالْمَغْفِرَةِ أَوِ الدِّيُّ يُكْثِرُ أَعَانَتَهُمْ عَلَى التَّوْبَةِ، وَأَصْلُ

ہو ایک اللہ تعالیٰ ہی بہت توبہ قبول کرنے والا ہے یعنی اپنے بندوں پر بہت رجوع کرنے والا ہے مغفرت کے ذریعے، یاد ہے جو توبہ پر بندوں کی

التَّوْبَةِ الرَّجُوعُ فَإِذَا وُصِفَ بِهَا الْعَبْدُ كَانَ رُجُوعًا عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَإِذَا وُصِفَ بِهِ الْبَارِي

بکثرت مدد کرتا ہے، اور توبہ کی اصل رجوع ہے پھر جب اس کے ساتھ بندے کو موصوف کیا جائے تو مراد نافرمانی سے رجوع کرنا ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ

تَعَالَى أُرِيدَ بِهِ الرَّجُوعُ عَنِ الْعُقُوبَةِ إِلَى الْمَغْفِرَةِ، الرَّحِيمُ الْمُبَالِغُ فِي الرَّحْمَةِ وَفِي

کو موصوف کیا جائے تو سزا سے مغفرت کی طرف رجوع کرنا ہوگا [بہت ہی مہربان ہے] یعنی رحمت میں مبالغہ کرنے والا ہے، اور دونوں وصف

الْجَمْعُ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ وَعَدْلُ اللَّتَائِبِ بِالْإِحْسَانِ وَالْعَفْوِ

اکٹھا کرنے میں توبہ کرنے والے کے لئے اچھے سلوک اور معافی کا وعدہ ہے

تشریح: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کی دو مغفرتوں کی وضاحت ہے تو اب اور رحیم کی، تو اب اور رحیم دونوں مبالغہ کے معنی ہیں، تو اب بمعنی بہت زیادہ رجوع کرنے والا یعنی مغفرت کا معاملہ کر کے سزا سے رجوع کرنے والا، یا تو اب بمعنی توبہ کی توفیق دینے میں بندوں کی بہت زیادہ مدد کرنے والا، معصیۃ نے فرمایا کہ توبہ کا اصل معنی رجوع ہے پھر بندے کی طرف نسبت ہو تو بمعنی نافرمانی سے فرمانبرداری کی طرف رجوع اور اللہ کی طرف نسبت ہو تو بمعنی سزا سے مغفرت کی طرف رجوع ہے، اور صفت رحیم کا معنی رحمت کرنے میں بہت مبالغہ کرنے والا، چوں کہ تو اب میں نافرمانی کی معافی کی طرف اور رحیم میں مزید انعام کرنے کی طرف اشارہ ہے اس لئے مصنف علیہ السلام نے فرمایا دونوں صفتیں اکٹھی کرنے سے اللہ نے توبہ کرنے والے کے لئے معافی اور بھلائی کا معاملہ کرنے کا وعدہ کر لیا۔

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا، كَرَّرَ اللَّتَا كَيْدًا وَلَا خِتْلَافٍ الْمَقْصُودُ فَإِنَّ الْأَوَّلَ دَلٌّ عَلَى هُبُوطِهِمْ

ہم نے حکم کیا اترو یہاں سے سب کے یہ کر لایا گیا تاکید کے لئے یا مقصود کے مختلف ہونے کی وجہ سے کیوں کہ اول دلائل کرتا ہے اُن کے مصائب والے

إِلَى دَارِ بَلِيَّةٍ يَتَعَادَوْنَ فِيهَا وَلَا يَخْلُدُونَ، وَالثَّانِي أَشْعَرَ بِأَنَّهُمْ أَهْبَطُوا لِلتَّكْلِيفِ فَمَنْ اهْتَدَى

گمراہی کی طرف اترنے پر جس میں ایک دوسرے سے دشمنی رکھیں گے اور ہمیشہ بھی نہ رہیں گے اور ثانی خبر دیتا ہے کہ وہ مکلف بننے کے لئے اتارے گئے

الْهُدَى نَجَى وَمَنْ ضَلَّ هَلَكَ، وَالتَّبْيِيهِ عَلَى إِنْ مَخَالَفَةِ الْإِهْبَاطِ الْمُقْتَرَنِ بِأَحَدِهِمَا

تو جس نے ہدایت کو اختیار کیا اُس نے نجات پائی اور جو ہدایت سے گمراہ ہوا وہ ہلاک ہوا، اور اس پر تنبیہ کے لئے کہ اس اتار کا اندیشہ جو ان دونوں سے

الْأَمْرَيْنِ وَحَدَّهَا كَافِيَةً لِلْحَازِمِ أَنْ تَعَوَّقَهُ عَنْ مُخَالَفَةِ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَيْفَ بِالْمُقْتَرَنِ

صرف ایک امر کے ساتھ مقترن ہو ہو سیکار کے لئے کافی ہے اس سے کہ اس کو اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکے تو وہ کیسے کافی نہیں تو ان دونوں سے مقترن

بِهِمَا وَلَكِنَّهُ نَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا وَإِنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفَى بِهِ نَكَالًا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَلْغُزَ

ہو، لیکن انسان بھول گیا اور ہم نے اُس کے لئے چنگی نہ پائی، اور اس پر تنبیہ کے لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک بطور عبرت اُس شخص کے لئے کافی ہے جو نصیحت

وَقِيلَ الْاَوَّلُ مِنَ الْجَنَّةِ اِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا وَالثَّانِي مِنْهَا اِلَى الْاَرْضِ وَهُوَ كَمَا تَرَى

مائل کرے، اور یہ بھی کہا گیا کہ اول اترنا جنت سے آسمان دنیا کی طرف تھا اور دوسرا آسمان دنیا سے زمین کی طرف تھا، اور یہ ایسا قول ہے جیسا تم دیکھ رہے ہو
تشریح: پہلے قلنا اہبطوا ذکر ہوا اب پھر قلنا اہبطوا دوبارہ ذکر ہے، اور بغیر فائدہ کے تکرار خلاف فصاحت اور عبث ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت کئی طرح سے کی ہے:

اول: دوسرا اہبطوا پہلے کی تاکید ہے اور تاکید عبث نہیں ہوتی کیوں کہ اس سے مؤکد کی تقریر ہوتی ہے۔

دوم: پہلے اور دوسرے اہبطوا کا لفظاً تو فرق نہیں لیکن مقصود کے اعتبار سے فرق ہے، وہ یہ کہ اول اہبطوا سے یہ مقصود ہے کہ تم تکالیف کے گھر جا رہے ہو دوسرے اہبطوا سے مقصود ہے کہ وہاں تم احکام کے مکلف ہو گے، اگر احکام کے مطابق چلے تو کامیاب اور دوبارہ جنت پہنچو گے اور احکام سے روگردانی کی تو ہلاک ہو گے، سورہ: اللہ دوسرے اہبطوا کے ذکر سے متنبہ کرتے ہیں کہ جب اتار سے دو خطرناک نتائج کا خطرہ تھا ایک دنیاوی تکالیف و مصائب، باہمی دشمنیاں، دوسرے احکام کی پابندی کی تکلیف، تو اگر ان دو میں سے ایک کا خطرہ ہوتا تو انسان کبھی بھی اللہ کے حکم میں بے احتیاطی نہ کرتا چلا جائے کہ دو خطروں سے آگاہ کیا گیا تو کیسے بے احتیاطی کرتا مگر انسان میں نسیان ایسی بات ہے کہ دو خطرناک نتائج کے باوجود بھی بے احتیاطی کر لی۔ اب باقی انسانوں کو چاہیے تھا کہ اس بے احتیاطی کے نتیجے میں جو دو نتائج نکلے یعنی باہمی دشمنیاں اور دنیاوی مصائب، اور احکام کی تکلیف، تو اسی سے عبرت حاصل کرتے اور دنیا میں رہتے ہوئے نافرمانی نہ کرتے کہ نافرمانی کی وجہ سے دوسرے نتائج اس کے سامنے آچکے ہیں، مگر نسیان کا مرض ایسا ہے کہ انسان سے عصیان ہو ہی جاتا ہے۔

چہارم: پہلے اہبطوا میں جنت سے آسمان دنیا کی طرف اترنا اور دوسرے میں آسمان دنیا سے زمین پر اترنا مراد ہے تو دونوں میں فرق ہوا، مگر یہ تیسری توجیہ کمزور ہے۔

وَجَمِيعًا حَالٌ فِي اللَّفْظِ تَاكِيدٌ لِّبِ الْمَعْنَى كَاَنَّهُ قِيلَ اِهْبَطُوا اَنْتُمْ جَمِيعُونَ، وَلِذَا لِكَ

اور جمیعاً لفظاً حال ہے معنی تاکید ہے گویا کہ کہا گیا اترو تم سب کے سب، اسی لئے تو ان کے

لَا يَسْتَدْعِي اِجْتِمَاعَهُمْ اِلَى الْهُبُوطِ فِي زَمَانٍ وَّاحِدٍ كَقَوْلِكَ جَاءَ وَاجْمِيعًا

اکٹھے ایک زمانہ میں اترنے کا تقاضا نہیں کرتا جیسے تیرا قول جاؤ اجمیعاً

تشریح: یعنی حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے تو جمیعاً حال ہونے کی وجہ سے سب کے سب انسانوں کے ایک دم اکٹھے اترنے کا تقاضا کرتا ہے مگر چونکہ معنی تاکید ہے اس لئے تاکید کے پہلو کے غالب ہونے کی وجہ سے یہ اتار سب کے سب کا اکٹھے ہونا لازم نہیں آتا جو خلاف حقیقت ہے، جیسے جاء واجمیعاً کا معنی یہ نہیں کہ سب کے سب اکٹھے آئے ایسے اہبطوا منہا جمیعاً کا معنی یہ نہیں کہ سب کے سب انسان اکٹھے اترے۔

فَاِمَّا يَنْتَكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الشَّرْطُ الثَّانِي

پس اگر تمہارے پاس آئے میری طرف سے ہدایت تو جو پیروی کرے گا میری ہدایت کی تو نہ ان پر خوف ہوگا اور نہ وہ غم گین ہوں گے [دوسری شرط اپنے

مَعَ جَوَابِهِ جَوَابُ الشَّرْطِ الْأَوَّلِ وَمَا مَزِيدُهُ أَكْثَرُ بِهِ إِنَّ وَلِلَّهِ حَسُنَ مَا كَيْدُ الْفِعْلِ

جواب سیت پہلی شرط کا جواب ہے، اور مزائدہ ہے جس کے ذریعے ان کی تاکید کی گئی، اسی لئے تو فعل کی نون ثقیلہ سے تاکید اچھی ہوئی اگرچہ اس میں

بِالنُّونِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مَعْنَى الطَّلَبِ وَالْمَعْنَى إِنَّ يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى بِانْزَالِ أَوْ إِسَالِ

طلب فعل کا معنی نہیں ہے، اور معنی ہے اگر تمہارے پاس میری طرف سے ہدایت آئے اتارنے کے طریقے سے یا بھیجنے کے طریقے سے تو جو تم میں سے اس

فَمَنْ تَبِعَهُ مِنْكُمْ نَجَا وَفَارَزَ

کی پیروی کرے گا نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا۔

تکثیر یح: اما یاتینکم منی ہدی شرط ہے، فمن تبع ہدای دوسری شرط ہے فلا خوف علیہم الخ جزا ہے شرط ثانی کی اور شرط ثانی مع جواب جزاء ہے شرط اول کی، شرط جزا مل کر جملہ شرطیہ ہوا، اما اصل میں إِنَّ مَا ہے، یہ مازائدہ ہے جو ان شرطیہ کے معنی شرط کی تاکید کر رہا ہے، اور اسی تاکید کی وجہ سے فعل شرط پر نون تاکید ثقیلہ داخل کیا گیا، تاکید کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ ان جس مضمون پر داخل ہوتا ہے اُس کا وقوع بھی اور لا وقوع بھی یقینی نہیں ہوتا تو ما وقوع کے احتمال کو یقینی بنا رہا ہے، ذہن میں رہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں نون ثقیلہ و خفیہ لاتے ہیں، اس لئے امر، نہی، استفہام وغیرہ میں نون لگاتے ہیں، فعل قسم کے شروع میں حرف قسم ہو تو آخر میں نون لاتے ہیں اور فعل قسم پر قیاس کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی لاتے ہیں، بشرطے کہ حرف شرط کی تاکید لائی گئی ہو جیسے یہاں إِنَّ شرط ہے مآکید لائی گئی تو یاتین فعل کے آخر میں نون ثقیلہ لایا گیا، مصنف نے ہدایت آنے کی دو صورتیں ذکر کیں انزال اور ارسال، انزال سے مراد کتابیں نازل کرنا، اور ارسال سے مراد نبی، رسول بھیجنا ہے،

وَإِنَّمَا جِيءَ بِحَرْفِ الشَّكِّ وَاتِّبَانِ الْهُدَى كَائِنْ لَّانَّهُ مُحْتَمِلٌ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ وَاجِبٍ عَقْلًا

اور سوائے اس کے نہیں کہ حرف شک کے ساتھ لایا گیا حالانکہ ہدایت کا آنا قیاسی ہے وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ احتمال رکھنے والی بات ہے عقلی طور پر واجب نہیں ہے

تکثیر یح: معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے، اہل سنت کے نزدیک واجب نہیں، اس لئے عدم وجوب کی وجہ سے بھیجنا نہ بھیجنا دونوں احتمال تھے (گو بعد میں اللہ تعالیٰ نے یقیناً بھیجے) اس لئے إِنَّ جو شک کے موقع میں استعمال ہوتا ہے یہاں استعمال ہوا۔

وَكُرِّرَ لَفْظُ الْهُدَى وَلَمْ يُضْمَرْ لَّانَّهُ أَرَادَ بِالثَّانِي أَعَمَّ مِنَ الْأَوَّلِ وَهُوَ مَا آتَى بِهِ الرُّسُلُ وَ

اور لفظ ہدی کمر لایا گیا اور اس کی ضمیر نہ لائی گئی، کیوں کہ ثانی ہدایت سے عام ہدایت مراد ہے بمقابلہ اول کے، اور ہدایت وہ ہے جس کو پیغمبر لائے ہوں

اِقْتِضَاءُ الْعَقْلِ أَيْ فَمَنْ تَبِعَ مَا آتَاهُ مُرَاعِيًا فِيهِ مَا يَشْهَدُ بِهِ الْعَقْلُ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ فَضْلًا مِنْ

اور عقل اس کا تقاضا کرے مطلب یہ ہے کہ جو پیغمبر لائے اس کی جس نے اتباع کی ایسی باتوں کا لحاظ رکھتے ہوئے جن کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسوں

أَنْ يَحِلَّ لَهُمْ مَكْرُوهٌ وَلَا هُمْ يَقُوتُ عَنْهُمْ مَحْجُوبٌ فَيَحْزَنُوا عَلَيْهِ وَالْخَوْفُ عَلَى الْمُتَوَقِّعِ

پر خوف نہ ہو گا چہ جائے کہ ان کو ناگوار حال پیش آئے، اور نہ اُن سے پسندیدہ چیز فوت ہوگی کہ اُس پر غم کریں، اور خوف متوقع چیز پر ہوتا ہے اور حزن واقع

وَالْحُزْنَ عَلَى الْوَاقِعِ نَفَى عَنْهُمْ الْعِقَابَ وَ اثْبَتَ لَهُمُ الثَّوَابَ عَلَى اكْتِدَاجِهِ وَابْلَغِهِ

چیز پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اُن سے سزا کی نفی کی اور ان کے لئے ثواب کا اثبات کیا بہت مؤکدا اور بہت مبالغہ کے طریقہ پر

تشریح: اشکال: ہوا کہ آیت میں لفظ ہدی دوبارہ کر آیا ہے یا کہ منی ہدی، من قبیح ہدی یہ تکرار فصاحت کے خلاف ہے اول ہدی کے بعد پھر اُس کی ضمیر لائی جاتی؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا اول ہدایت خاص ہے یعنی پیغمبروں کو بھیجنے اور کتابیں نازل کرنے کی صورت میں ہدایت، اور ثانی ہدایت سے عام مراد ہے اس کو بھی جو پیغمبروں کے بھیجنے اور کتابوں کے نازل کرنے سے ہوا اور اُس کو بھی جس کا عقل تقاضا کرے، فمن ہدی میں یہ دونوں مفہوم داخل ہیں،

والخوف علی المتوقع: خوف اور حزن کا فرق بیان کیا خوف آنکندہ پیش آنے والی ناگواریات سے متعلق ہوتا ہے، اور حزن واقع ہو چکنے والی ناگواریات سے متعلق ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فلا خوف علیہم ولا هم یحزنون میں ان لوگوں کے لئے سزا کی نفی اور ثواب کا اثبات بہت مبالغہ اور تاکیدی طریقہ سے کیا ہے، اکتدوا بلغ اس طرح ہے کہ نفی خوف نفی سزا سے اور نفی حزن اثبات ثواب سے کتنا یہ ہے، جس میں لازم کی نفی کر کے ملزم کی نفی کی گئی، یہی کتنا یہ کتنا ہے بعد کتابیہ صریح سے ابلاغ ہوتا ہے اس لئے فرمایا کہ مؤکدا اور ابلاغ طریقہ سے نفی عقاب و اثبات ثواب ہے،

وَقُرِئَ هُذًی عَلَى لُغَةٍ هُذًیْلٍ وَلَا خَوْفٌ بِالْفَتْحِ

اور قرأت کی گئی ہُذًی ذیل قبیلہ کی لغت ہے، اور لَا خَوْفٌ فتح کے ساتھ

تشریح:

اس میں قرأت بیان کی ہے ① ہُذًی کے اندر دوسری قرأت ہُذًی ہے ② لَا خَوْفٌ میں دوسری قرأت لَا خَوْفٌ فاء کے فتح کے ساتھ ہے، یہ بحث لا حول ولا قوۃ باللہ کی درجات میں تومیر سے آپ پڑھتے آرہے ہیں۔

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، عَطَفَ عَلَى فَمَنْ

اور وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کیا اور ہماری آیات کو جھوٹا بتایا یہی لوگ جہنمی ہیں، وہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے یہ فن تبحر پر عطف ہے اُس کا تسم

تَبِعَ إِلَى آخِرِهِ قَسِيمٌ لَهُ كَأَنَّهُ قَالَ وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ بَلْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِهِ أَوْ

(مخالف) ہے گویا کہ فرمایا اور جنہوں نے اجماع نہ کیا بلکہ اللہ کا انکار کیا اور اُس کی آیات کی تکذیب کی، یا جنہوں نے آیات کا دل سے انکار کیا

كَفَرُوا بِالْآيَاتِ جَنَانًا وَكَذَّبُوا بِهَا لِسَانًا فَيَكُونُ الْفِعْلَانِ مُتَوَجِّهَيْنِ إِلَى الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ

اور زبان سے اُن کی تکذیب کی تو دونوں فعل جار و مجرور کی طرف متوجہ ہو رہے ہوں گے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے ایک بات یہ ذکر کی کہ والذین کفروا و کذبوا کا عطف فمن قبیح پورے جملہ شرطیہ پر ہے، اُس میں اتباع کرنے والے اور اُن کے انجام کا ذکر ہے اور اس میں اتباع نہ کرنے والے اور اُن کے انجام کا ذکر ہے، دوسری بات الذین کفروا و کذبوا بایاتنا کا فرق بیان کیا (کیوں کہ عام طور پر معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو یہاں تغایر کا مفہوم اس طرح ادا ہوا ہے) کفروا میں کفر کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات کے انکار سے ہے اور کذبوا میں تکذیب کا تعلق آیات الہی سے ہے، یا کفروا کا مطلب دل سے آیات کا انکار کیا اور کذبوا کا مطلب ہے زبان سے بھی اُن کی تکذیب کی۔

وَالْآيَةُ فِي الْأَصْلِ الْعَلَامَةُ الظَّاهِرَةُ وَيُقَالُ لِلْمَصْنُوعَاتِ مِنْ حَيْثُ انْهَاتَدَلْ عَلَى وَجُودِ

اور آیت اصل میں ظاہر عظامت ہوتی ہے، اور مصنوعات (بنائی ہوئی چیزوں) کو بھی آیات کہا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ صالح (بنانے والے) کے

الصَّانِعِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ، وَلِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْمُتَمَيِّزَةِ عَنْ غَيْرِهَا بِفَضْلِ وَ

وجود اور علم اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن مجید کے کلمات میں سے ہر اس حصہ بھی کو جو دوسرے حصہ سے فاصلہ کے ذریعے علیحدہ ہو (آیت کہتے

إِسْتِغَاثَهُمُ آيٍ لِّأَنَّهُاتُبِينُ آيَامِنُ آيٍ ، أَوْ مِنْ أَوَى إِلَيْهِ ، وَأَصْلُهَا آيَةٌ أَوْ آوِيَةٌ كَتَمْرَةٍ فَأَبْدَلَتْ

ہیں) اور آیت کا اعتقاد اُن سے ہے کیوں کہ آیت ایک آیت کو دوسری آیت سے الگ کرتی ہے، یا آیت اَوْیِ اِلَیْہِ سے ہے، اور اس کی اصل اُنہ

عَيْنُهَا الْفَاعِلُ غَيْرُ قِيَاسٍ أَوْ أَيْةٌ أَوْ أَوِيَّةٌ كَرَمَكَةٍ فَأَعِلْتُ أَوْ أَيْةٌ كَقَائِلَةٍ فَحَذِفَتِ الْهَمْزَةُ

یَا أُوتَيَّةُ ہے بروذن نمرۃ پھر خلاف قیاس اُس کا عین کلمہ الف سے بدلا گیا، یا اَصْلُ اُتَيَّةُ یا اُوتَيَّةُ ہے بروذن رَمَكَةُ پھر تحلیل کی گئی، یا اَصْلُ اُتَيَّةُ ہے

تَخْفِيفًا وَ الْمُرَادُ بِآيَاتِنَا الْآيَاتُ الْمُنَزَّلَةُ أَوْ مَا يَعْمَهَا وَ الْمَعْقُولَةُ

بروزنِ قَابِلۃً پھر تخفیف کے لئے ہمزہ حذف کیا گیا، اور ایسا سب سے مراد نازل کردہ آیات ہیں یا مطلق آیات ہیں جو آیات منزلہ اور معقولہ سب کو عام ہے،

تشریح: عبارت میں آیت جو لفظ آہنا میں ذکر ہے اس کی لغوی صریح تحقیق ذکر ہے، آیت اصل میں علامہ طاہرہ کو کہتے ہیں

پھر مصنوعات صانع پر وال علامات ہیں اس لئے مصنوعات کو بھی آیات کہتے ہیں اور قرآن مجید کے علیحدہ علیحدہ حصہ کو بھی آیت اس

لئے کہتے ہیں کہ آیت کی علامت کلام کے ایک حصہ کے ختم اور دوسرے کے شروع کی علامت ہوتی ہے یا اپنے معنی اور حکم کی علامت

ہوتی ہے، یہاں آیت میں ایمان سے مراد قرآن مجید کی آیات بھی ہوتی ہیں، اور عام بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کی آیات ہوں یا اللہ

عالیٰ کی قدرت کی نشانی مخلوقات ہوں، لیکن خدائی آیات مرا دیکھنا بہتر ہے۔

یہ: فاسق منہ لیا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو نول ذکر کیے: ① اسی سے مستحق ہے اسی سے کسی چیز کی میسر کے لئے سوال کیا جاتا ہے

لوٹا، لوی؟ ایت ہی سبب میر ہے (۱) اوچی الہ سے ہے اس کی طرف رجوع کیا علامت والی چیز لی پہچان کے لئے بھی علامت

کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ آیت کی سی گونہ کی علامت ہوتی ہے کہ فلاں گونہ کی آیت، فلاں مسئلہ کی آیت وغیرہ۔

پھر دیکھو کہ ایہ کی سی سی کی سی سی ہیں : لا ایلہ الا وہ جب ای سے کسی ہے لا ایلہ الا جب اوی الیہ سے کسی ہو

[illegible]

یوں کے حال جب نہ یہاں واؤ سنا ہے اس کے یہ بدیہی خلاف کیا ہے۔ (۱۱) ایسے (۱۲) اویہ بروزن دمکہ اس اس

[illegible]

نبيه: وقد تمسكت الحشوية بهذه الفصية على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام من

نبیہ: اور مردِ خشویہ نے اس واقعہ سے دیکل پڑی انبیاءِ مبہم السلام کے معصوم نہ ہونے پر کئی وجوہ سے

جُؤِهِ الْأَوَّلُ أَنَّ آدَمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَانَ نَبِيًّا وَارْتَكَبَ الْمَنْهَى عَنْهُ وَالْمُرْتَكَبُ لَهُ

دل یہ کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے اور مٹی عنہ کا ارتکاب کیا اور مٹی عنہ کا ترکب عاصی (گناہ کرنے والا) ہوتا ہے (اور جو عاصی ہودہ معصوم نہیں)

عَاصٍ، وَالثَّانِي أَنَّهُ جُعِلَ بِإِرتِكَابِهِ مِنَ الظَّالِمِينَ وَالظَّالِمُ مَلْعُونٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَلَا تَعْنَى اللَّهُ

ثانی: آدم علیہ السلام اس کے ارتکاب کی وجہ سے ظالمین میں سے ٹھہرائے گئے اور ظالم رحمت سے دور کیا گیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے [سنو بیشک اللہ کی

عَلَى الظَّالِمِينَ، وَالثَّالِثُ أَنَّهُ تَعَالَى أَسَدَّ إِلَيْهِ الْعِصْيَانِ وَالْغَى وَقَالَ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ

لغت ہے ظالموں پر [اور لغت کبیرہ گناہ کرنے پر ہوتی ہے] سوم: اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف عصیان (نافرمانی) اور غی (راہ سے ہٹنے) کی نسبت کی ہے

فَعَوَى وَالرَّابِعُ أَنَّهُ تَعَالَى لَقْنَهُ التَّوْبَةَ وَهِيَ الرُّجُوعُ عَنِ الذَّنْبِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ، وَالْخَامِسُ

اور فرمایا اور آدم علیہ السلام نے اپنے رب کا قصور کیا تو غلطی کر لی چہارم: اللہ تعالیٰ نے اُن کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ گناہ سے رجوع اور گناہ پر پشیمانی کا نام ہے

إِعْتِرَافُهُ بِأَنَّهُ خَاسِرٌ لَوْلَا مَغْفِرَةُ اللَّهِ إِيَّاهُ بِقَوْلِهِ وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ

پنجم: خود آدم علیہ السلام کا اقرار ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اُن کو نہ بخشے تو وہ خسارے والے ہیں اس قول سے [اور اگر آپ نے ہماری مغفرت نہ کی اور رحم نہ کیا تو

الْخَاسِرِينَ وَالْخَاسِرُ مَنْ يَكُونُ ذَا كَبِيرَةٍ، وَالسَّادِسَةُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُذْنِبْ لَمْ يَجْرَ عَلَيْهِ مَا جَرَى

ضرور ضرور ہم خسارہ پالے والوں میں سے ہوں گے [اور خسارہ والا کبیرہ گناہ والا ہوتا ہے] ششم: اگر انہوں نے گناہ نہ کیا ہوتا تو اُن پر وہ کچھ نہ گذرتا جو گذرا

تشریح: فرقہ حشویہ کا طرز استدلال واضح ہے کسی تشریح کا محتاج نہیں، آگے جواب ملاحظہ ہو۔

وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهِهِ، الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا حِينَئِذٍ وَالْمُدْعَى مُطَالِبٌ بِالْبَيَانِ، وَالثَّانِي أَنَّ

اور جواب کئی طریقوں سے ہے اول: یہ کہ وہ اُس وقت نبی نہیں تھے اور جو دعویٰ کرے اُس سے بیان کا مطالبہ کیا جائے گا دوم: نبی تو نبی تھے

النَّهْيُ لِتَنْزِيهِهِ وَإِنَّمَا سَمِيَ ظَالِمًا وَخَاسِرًا لِأَنَّهُ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَخَسِرَ حَظَّهُ بِتَرْكِ الْأُولَى لَهُ وَأَمَّا

اور اُن کا نام ظالم و خاسر تو صرف اس لئے رکھا گیا کہ انہوں نے اپنی جان پر ظلم کیا اور جو اُن کے لئے اولی تھا اُس کو چھوڑ کر اپنے حصہ کا نقصان کیا،

إِسْنَادُ الْغَى وَالْعِصْيَانِ إِلَيْهِ فَسَيَأْتِي الْجَوَابُ عَنْهُ فِي مَوْضِعِهِ. إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

اور لیکن غی اور عصیان کی اُن کی طرف نسبت تو اُس کا جواب اپنے موقع میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ،

وَأِنَّمَا أَمْرٌ بِالتَّوْبَةِ تَلَا فِي الْمَآفَاتِ عَنْهُ وَجَرَى عَلَيْهِ مَا جَرَى مُعَابَبَةً لَهُ عَلَى تَرْكِ الْأُولَى

اور اُن کو توبہ کا حکم بھی بس اُس کی طمانی کے لئے دیا گیا جو اُن کے ہاتھ سے نکل گیا اور جو اُن پر گذرا وہ اُن پر گذرنا ترک ادلی پر عتاب کے طور پر، اور اُس

وَوَفَاءً بِمَا قَالَهُ لِلْمَلَائِكَةِ قَبْلَ خَلْقِهِ

کو پورا کرتے ہوئے جو اللہ نے فرشتوں کو اُن کی پیدائش سے پہلے فرمایا تھا،

تشریح: مصنف علیہ السلام نے اس عبارت سے حشویہ کے استدلال کے جواب شروع کئے ہیں ماول: سب استدلال کا مشترک

جواب یہ ہے کہ یہ حضرت آدم علیہ السلام سے قبل از نبوت ہوا، وہ اس وقت نبی نہیں تھے، لہذا نبی کی عصمت کے خلاف نہیں ہے، لیکن

اس جواب میں ضعف ہے کیوں کہ اصح قول یہ ہے کہ نبوت ملنے سے پہلے بھی نبی معصوم ہوتا ہے جیسا کہ نبوت ملنے کے بعد معصوم

ہوتا ہے اور جس طرح نبوت ملنے کے بعد نبی سے کبیرہ گناہ نہیں ہو سکتا نبوت ملنے سے پہلے بھی کبیرہ نہیں ہو سکتا، نیز گو کہ نبی کو اُن کا نبی

ہونے کا علم اور دعوت و تبلیغ کا حکم عام طور پر چالیس سال پورے ہونے کے بعد ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے علم اور فیصلہ میں تو وہ اُس سے پہلے بھی نبی ہوتے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کو نبوت سے پہلے تو محصوم نہ رکھیں نبوت کے بعد محصوم بنا دیں؟ قرآن مجید کی آیت فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ظاہر کرتی ہے کہ نبوت ملنے سے پہلے بھی نبی کی زندگی پاک اور بے عیب ہوتی ہے،

دوم جواب: بھی مجموعہ استدلال کو عام ہے کہ درخت سے کھانے کی نمی نمی تنزہی تھی جس کی خلاف ورزی گناہ نہیں ہوتی خلاف اولیٰ ہوتی ہے، اور چوں کہ خلاف اولیٰ کا ارتکاب ہو اور اُس کے نتیجہ میں آخرت کے بعض درجات عالیہ سے رہ گئے اس لئے انہوں نے اپنے کو ظالم یعنی اپنی جان کا قصور کرنے والا اور خائن یعنی بعض درجات عالیہ سے نقصان پانے والا کہا اور لعنت ظلم کامل پر مرتب ہوتی ہے نہ کہ مطلق ظلم پر، اور ظلم کامل کا ارتکاب کبیرہ ہے نہ کہ مطلق ظلم کا ارتکاب، اور یہ جو فرمایا وعصیٰ آدم ربہ لغویٰ تو عصیٰ اور غویٰ کا معنی ہے جو اُن کا مطلوب تھا یعنی ہمیشہ جنت میں رہنا یا ہمیشہ کی بادشاہی اور فرشتہ بن جانا (جو شیطان نے دوسرے ڈالتے ہوئے کہا تھا) اُس مطلوب سے ناکام رہے اور مطلوب کے راہ سے بہک پڑے، اور چوں کہ ترک اولیٰ نبی کے درجہ کے اعتبار سے سیدہ ہے گو واقعہ سیدہ نہیں (اور عصمت کے خلاف وہ ہے جو واقعہ سیدہ ہو) اس لئے اُن کو تو یہ کا حکم ہوا، ایسے ہی عتاب کا ترتیب بھی خلاف اولیٰ (جو اُن کے حق میں بمنزلہ سیدہ ہے اس) کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا، نیز جنت سے نکل کر زمین پر آنا کونینی طور پر خلافت کے لئے طے ہو چکا تھا اُس کی وجہ سے بھی اس بہانے جنت سے نکل کر زمین پر آئے،

وَالثَّالِثُ أَنَّهُ فَعَلَهُ نَاسِيًا لِّقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا وَلَكِنَّهُ عُوتِبَ بِتَرْكِ التَّحْفِظِ

اور ثالث آدم علیہ السلام نے بھول کر کیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے [میں وہ بھول گئے اور ہم نے اُن کا عزم نہیں پایا] لیکن اُن پر عتاب ہوا بھول کے اسباب

عَنْ أَسْبَابِ النِّسْيَانِ وَلَعَلَّهُ وَإِنْ حُطُّ عَنْ الْأُمَّةِ لَمْ يُحِطْ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ لِعَظَمِ قُدْرِهِمْ كَمَا قَالَ

سے حفاظت چھوڑنے کی وجہ سے اور یہ بات اگرچہ امت سے معاف کی گئی لیکن انبیاء سے اُن کے بڑے درجہ پر ہونے کی وجہ سے معاف نہیں کی گئی

عَلَيْهِ السَّلَامُ أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ أَوْ أَدَىٰ فِعْلُهُ إِلَىٰ مَا

جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا سب سے زیادہ آزمائش میں انبیاء پھر اولیاء پھر درجہ بدرجہ اُن کے ہم مثل لوگ ہوتے ہیں، یا آدم علیہ السلام کے فعل کو منسوب

جَرَىٰ عَلَيْهِ عَلَىٰ طَرِيقِ السَّبَبِ الْمُقْلَرَةِ دُونَ الْمُوَخَذَةِ كَتَنَاوُلِ السِّمِّ عَلَى الْجَهْلِ بِشَأْنِهِ

کر دیا گیا اُس کی طرف جو اُن پر گذر بطریق سبب مقدرہ کے نہ کہ بطور مؤخذہ کے، جیسے زہر کے حال سے لاطی کی وجہ سے زہر کھالینا ہے

تشریح: یہاں سے سوم جواب ہے یہ بھی مجموعہ استدلال سے متعلق ہے، کہ آدم علیہ السلام کا درخت سے کھانا بھول کی وجہ

سے تھا جس کی دلیل خود اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا، اور بھول سے نافرمانی گناہ نہیں ہے جیسے رمضان کے روزہ

میں بھول کر کھاپی لینا، اچھا پھر عتاب کیوں ہوا؟ جی وہ بھول کے اسباب سے احتیاط چھوڑنے کی وجہ سے، اور ممکن ہے کہ اُس کی وجہ یہ

ہو کہ امتیوں کے حق میں ایسی بھول بالکل معاف ہو مگر نبی کے حق میں بالکلیہ معاف نہ ہو اس لئے عتاب ہوا ہو، کیوں کہ عام

طور پر امتیوں کے مقابلہ میں نبیوں کی آزمائش زیادہ ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں زمین پر اترنے کا اصل سبب تو خلافت کا فریضہ تھا مگر اسباب مقدرہ کی طرح اکل شجرہ بھی سبب السبب

تھا تو جیسے اصل سبب موت اللہ کی قضاء ہے لیکن آدمی نے غلطی سے زہر کھالی ہو تو اُس کے فعل اکل زہر کی طرف موت کی نسبت کی

جاتی ہے ایسے ہی یہاں اُن کے فعل اکل شجرہ کی طرف اس انجام کی نسبت کر دی گئی، جس کو مجاز کہتے ہیں،

لَا يُقَالُ إِنَّهُ بَاطِلٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى مَا نَهَاكُمْ عَنْهُمَا ۖ وَقَاسَمَهُمَا الْآيَاتَانِ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا مَا يَدُلُّ

یہ نہ کہا جائے کہ یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعے مانہا کما ربکما و قاسمہما دو آیات اس لئے کہ ان میں ایسی بات نہیں جو دلالت

عَلَى أَنَّهُ تَنَاوَلَهُ حِينَ مَاقَالَهٖ إِبْلِيسُ فَلَعَلَّ مَاقَالَهٖ أَوْرَثَ فِيهِ مَيْلًا طَبِيعِيًّا ثُمَّ إِنَّهُ كَفَّ نَفْسَهُ

کرے اس پر کہ آدم علیہ السلام نے درخت اُسی وقت کھا یا جب اس کو ابلیس نے کہا تو شاید جو شیطان نے کہا اُس نے کچھ طبعی میلان پیدا کیا پھر اپنے نفس کو اُس

عَنْهُ مُرَاعَاةً لِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى أَنَّ نَسِيَ ذَالِكَ وَزَالَ الْمَنَاعُ فَحَمَلَهُ الطَّبَعُ عَلَيْهِ

سے روک دیا اللہ تعالیٰ کے حکم کی حفاظت کے لئے یہاں تک کہ یہ بھول گئے اور رکاوٹ ختم ہو گئی تو طبیعت نے اُن کو اس پر مجبور کیا

تَشْرِيح: اوپر مصنف علیہ السلام نے آخری توجیہ یہ کی تھی کہ اُن سے لسان ہوا تھا انسی و لم نجد لہ عزمًا فرقہ حثویہ نے اس

جواب پر اعتراض کیا کہ لسان کا قول باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ شیطان نے اُن کو کہا ما نھا کما ربکما عن ہذہ

الشجرة الا ان تكونا ملکین او تكونا من الخالدين، اس سے معلوم ہوا کہ اُن کو نبی یا دہی یا یاد کرانی گئی تھی، اور دوسری آیت

ہے قاسمہما الی لکما لمن الناصحين، شیطان کا قسمیں کھا کرنا کیدی طریقہ سے اپنے خیر خواہ ہونے کو بیان کرنا ظاہر کرتا ہے

کہ آدم و حوا علیہ السلام درخت کھانے سے انکاری تھے اور نبی یاد کر رہے تھے ابلیس کی بات پر اعتماد نہیں آ رہا تھا تو ابلیس کو قسموں سے یقین

دلانا پڑا، مصنف علیہ السلام نے اس کا جواب دیا کہ یہ درست ہے کہ ان آجوں کا ظاہر یہی بتا رہا ہے کہ شیطانی دوسرے کے وقت اُن کو نبی یاد

تھی یا یاد دلانی گئی تھی، مگر ان سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اس دوسرے اور گفتگو کے فوراً بعد انہوں نے درخت کھا لیا تھا، شیطان نے اس

گفتگو سے اُن میں طبعی میلان پیدا کیا مگر نبی یاد ہونے کی وجہ سے انہوں نے نہ کھا یا آخر وقت گزرتا گیا اور نبی بھول گئے تب طبیعت

نے کھانے پر مجبور کیا تو کھا لیا۔

وَالرَّابِعُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَقْدَمَ عَلَيْهِ بِسَبَبِ اجْتِهَادٍ أَخْطَأَ فِيهِ فَإِنَّهُ ظَنَّ أَنَّ النَّهْيَ لِلتَّنْزِيهِ أَوْ

چہارم: یہ کہ آدم علیہ السلام نے اُس کا ارتکاب کیا اجتہاد کے سبب جس میں انہوں نے خطا کی کہ انہوں نے سمجھا کہ نبی تنزیہ کے لئے ہے یا اشارہ اس معین

الْإِشَارَةُ إِلَى عَيْنِ بِلْكَ الشَّجَرَةِ فَتَنَاوَلَ مِنْ غَيْرِهَا مِنْ نَوْعِهَا وَكَانَ الْمُرَادُ بِهَا الْإِشَارَةُ إِلَى

درخت کی طرف ہے تو اُسی قسم کے دوسرے درخت سے کھا لیا اور جب کہ لگتا ہے کہ اُس درخت سے مقصود نوع کی طرف اشارہ تھا، جیسا کہ مردی ہے کہ

النَّوْعُ كَمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَ خَرِيرًا وَذَهَبَ بِيَدِهِ وَقَالَ هَذَانِ حَرَامَانِ عَلَى

رسول کریم علیہ السلام نے ریشم اور سونا اپنے ہاتھ میں لیا اور فرمایا یہ دو میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال ہیں، اور سوائے اس کے نہیں

ذُكُورًا مَتَى حَلَّ لِأَنَّا نَهَا، وَأَمَّا جَرَى عَلَيْهِ مَا جَرَى تَفْطِيعًا لِّلشَّانِ الْخَطِيئَةِ لِيَجْتَنِبَهَا أَوْ لَادَةً

کہ وہ نتیجہ اُس پر مرتب ہوا جو مرتب ہوا تو وہ خطا کی انتہائی قباحت سمجھانے کے لئے تاکہ خطا سے اُن کی اولاد پر ہیز کرے

تَشْرِيح: اس عبارت میں قصہ آدم سے حثویہ کے استدلال کا چوتھا جواب ذکر ہے کہ آدم علیہ السلام سے اجتہادی خطا ہوئی، کہ یا تو یہ سمجھے کہ یہ

نہی تزیہی ہے جس کے ساتھ جواز جمع ہو جاتا ہے، یا جس درخت کی طرف اشارہ کر کے نبی کی گئی تھی انہوں نے سمجھا کہ اسی معین درخت سے منع ہے اس درخت کی قسم کے دوسرے درختوں سے ممانعت نہیں ہے، حالاں کہ نبی سے اُس درخت کی ساری نوع مراد تھی۔

سوال: ہوا کہ اگر اجتہادی خطاء ہوئی ہو تو اُس پر یہ سخت نتیجہ کیوں مرتب ہوا کہ جنت سے نکال دیئے گئے، زمین پر اترا پڑا پڑا مصنف نے جواب دیا کہ اس سے مقصود اولاد آدم کو سمجھانا تھا کہ خطاء بہت بری چیز ہے۔

تصل الذنوب الى الذنوب و ترجی
و نسبك ان الله اخراج آدم
درج الجنان و فيها فوز العابد
منها الى دليا بطلب واحد
اے انسان! تو گناہوں پر گناہ اکٹھے کرتا ہے اور امید رکھتا ہے جنت کے درجوں کی اور وہاں عابد والی کامیابی کی، اور تو یہ بھول گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جنت سے دنیا کی طرف نکالا ایک بے احتیاطی کی وجہ سے،

و فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَىٰ إِنَّ الْجَنَّةَ مَخْلُوقَةٌ وَ انْهَافِي جَهَنَّمَ عَالِيَةً، وَ انَّ التَّوْبَةَ مَقْبُولَةٌ، وَ انَّ مُتَّبِعَ

اور اس آیت میں دلیل ہے کہ جنت پیدا ہو چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی جانب میں ہے اور یہ کہ توبہ قبول کی جاتی ہے اور یہ کہ ہدایت کی اتباع کرنے

الْهُدَى مَأْمُونٌ الْعَالِيَةِ وَ انَّ عَذَابَ النَّارِ دَائِمٌ وَ الْكَافِرِينَ مَخْلُودُونَ غَيْرَهُ لَا يَخْلُدُ لِمَفْهُومٍ

والا آخرت میں مطمئن ہو گا اور یہ کہ دوزخ کا عذاب ہمیشہ کے لئے ہے اور کافروں میں ہمیشہ رہیں گے اور یہ کہ غیر کافر (گنہگار مسلمان)

قَوْلُهُ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

اُس میں ہمیشہ رہیں گے ہُمْ فیہا خالدون کے مفہوم کی وجہ سے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

وَ اعْلَمُ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَمَّا ذَكَرَ دَلَائِلَ التَّوْحِيدِ وَ النُّبُوَّةِ وَ الْمَعَادِ وَ عَقِبَهَا تَعْدَادُ النِّعَمِ الْعَامَةِ

اور جان لیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب توحید اور نبوت اور دواہ زندہ ہونے (قیامت) کا ذکر کر دیا اور اُس کے بعد عام نعمتوں کو ذکر کیا مذکورہ باتوں کے اثبات

تَقْرِيرًا لَهَا وَ تَاكِيدًا فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا خَوَادِثٌ مُحْكَمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مُخْدِتِ حَكِيمٍ لَهُ

اور تاکید کے لئے، تو یہ اس حیثیت سے کہ واقعات ہیں برکت دلالت کرتے ہیں وجود دینے والی حکیم ذات پر جس کے لئے سب مخلوق اور سب

الْخَلْقِ وَالْأَمْرُ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْإِخْبَارَ بِهَا عَلَى مَا هُوَ مُثَبِّتٌ فِي الْكُتُبِ

اختیار ہیں وہ اکیلا ہے اُس کا کوئی شریک نہیں، اور اس حیثیت سے کہ ان کی خبر دینا گذشتہ کتابوں میں مذکور طریقے کے مطابق ایسے شخص کی طرف سے جس

السَّابِقَةِ مِمَّنْ لَمْ يَتَعَلَّمْهَا وَلَمْ يُمَارَسْ شَيْئًا مِنْهَا إِنْ خَبَرَ بِالْغَيْبِ مُعْجَزَةٌ تَدُلُّ عَلَى نُبُوَّةِ

نے اُن کتابوں کی تعلیم حاصل نہیں کی اور اُن میں سے کسی کی مشق کی یہ اخبار بالغیب ہے جو مجزہ ہے ان کی خبر دینے والے کی نبوت پر دلالت کرتا ہے

الْمُخْبِرِ بِهَا وَ مِنْ حَيْثُ اشْتِمَالُهَا عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ وَأَصُولِهِ وَ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ تَدُلُّ

اور اس حیثیت سے کہ یہ مشتمل ہیں انسان کی پیدائش اور اُس کے اصول پر اور اُس کی پیدائش پر جو انسان سے بڑی ہے (جیسے آسمان وغیرہ) یہ دلالت کرتی

عَلَىٰ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ الْإِعَادَةِ كَمَا كَانَ قَادِرًا عَلَىٰ الْإِبْدَاءِ خَاطَبَ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالْكِتَابِ مِنْهُمْ

ہیں کہ اللہ تعالیٰ دوبارہ پیدا کرنے پر ایسے قادر ہے جیسے پہلی بار پیدا کرنے پر تو اللہ تعالیٰ نے اُن میں سے علم رکھنے والے یعنی اہل کتاب کو خطاب کیا اور اُن

وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَذْكُرُوا نِعْمَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَيُوقُوا بَعْثَهُ فِي إِتِّبَاعِ الْحَقِّ وَاقْتِفَاءِ الْحُجَجِ

کو حکم فرمایا کہ جو اُن پر اللہ کی نعمتیں ہیں وہ یاد کریں اور حق کی اتباع کرنے اور دلائل کی پیروی میں جو انہوں نے وعدے کئے اُن کو پورا کریں تاکہ

لِيَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِمُحَمَّدٍ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ

جو حضور ﷺ پر اور آپ کے اوپر نازل کئے ہوئے احکام پر ایمان لائیں وہ اُن میں سے پہلے پہلے ایمان لانے لوگ ہو جائیں تو فرمایا اے بنی اسرائیل،

تفسیر: آگے آیت آرہی ہے یا بنی اسرائیل اذکروا الایۃ مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں اُس کو ما قبل سے مربوط کر رہے

ہیں یعنی ربط بیان کر رہے ہیں کہ ما قبل میں جو بہت سی آیات ذکر ہوئیں اُن میں تین مضامین کی طرف اشارات ہیں توحید، رسالت،

قیامت کی طرف، وہ اشارات کس طرح ہیں؟ ترجمہ سے ظاہر ہیں، تو ان تین اصولی مضامین کے بیان کے بعد اللہ تعالیٰ انسانوں میں

سے خصوصاً اہل علم اہل کتاب کو مخاطب کر کے اپنی نعمتیں یاد دلا کر شکر کی ترغیب دیتے ہیں اور شکر کی صورت یہ ہے کہ توحید کامل

اختیار کریں اور حق کی اتباع کریں نبی کریم ﷺ پر جلد ایمان لائیں تاکہ اولیں مسلمانوں میں شامل ہونے کا شرف حاصل کریں

امسوا بما أنزلت مصداقاً لما معکم ولا تمکولوا اول کافر بہ الایات۔

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ يَا أَوْلَادَ يَعْقُوبَ وَ الْإِبْنُ مِنَ الْبِنَاءِ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ أَبِيهِ وَلِذَا لِكَ يُنْسَبُ

اے اسرائیل کی اولاد کے یعنی یعقوب علیہ السلام کی اولاد، ابن بناء (یعنی عمارت) سے ہے کیوں کہ بیٹا بھی باپ کی تعمیر کی ہوئی عمارت ہے اسی لئے تو بنائی

الْمَصْنُوعُ إِلَى صَانِعِهِ فَيُقَالُ أَبَوُ الْحَرْبِ وَبُنْتُ فَكِرُو إِسْرَائِيلَ لَقَبُ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ

ہوئی چیز کو بنانے والے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے ابو الحرب اور بنت فکر، اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے عبرانی زبان میں

السَّلَامُ وَمَعْنَاهُ بِالْعِبْرِيَّةِ صَفْوَةُ اللَّهِ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ وَقُرِئَ إِسْرَائِيلُ بِحَذْفِ الْيَاءِ وَاسْرَآلُ

اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا چنا ہوا، ایک قول یہ ہے کہ اس کا معنی عبد اللہ (اللہ کا بندہ) ہے، اور اسرائیل یاء کے حذف کے ساتھ، اور اسْرَآلُ یاء اور حمزہ دونوں

بِحَذْفِهِمَا وَاسْرَآئِيلُ بِقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءُ

کے حذف سے اور اسرائیل حمزہ کو یاء سے بدل کر بھی پڑھا گیا ہے

تفسیر: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں یا بنی اسرائیل کے لفظ کی وضاحت میں کئی باتیں ذکر فرمائیں۔ اول: اسرائیل

حضرت یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے، دو لفظوں سے مرکب ہے اسرا اور ایل سے۔

اسراع کا معنی چنا ہوا، یا بندہ، اور ایل لغت عبرانی میں بمعنی اللہ ہے، تو اسرائیل کا معنی عبد اللہ یعنی اللہ کا بندہ۔

دوم: ابن جس کی جمع انباء اور بنون ہے بمعنی بیٹا، حقیقی معنی میں بنون (اولاد) براہ راست اولاد کو کہتے ہیں مجازاً ان کو بھی

کہا جاتا ہے جو کئی واسطوں سے نسب رشتہ میں منسلک ہوں تو بنی اسرائیل کا مصداق وہ بھی ہیں جو براہ راست یعقوب علیہ السلام کے

بیٹے تھے جو بارہ تھے، لیکن حضور ﷺ کے وقت کے یہود کو بھی بنی اسرائیل کہا جا رہا ہے جیسے بنی آدم آدم علیہ السلام کے براہ

راست اولاد کو بھی کہتے ہیں اور بالوسائط کو بھی کہتے ہیں ہم سب بنی آدم ہیں، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابن بناء سے ہے بناء بمعنی تعمیر کی ہوئی عمارت، ابن بھی اب کی فرع اور اس سے بنایا ہوا ہوتا ہے اس لیے اس کو ابن کہتے ہیں اور بطور عموم ابن کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو کسی کے سبب بننے سے اُس سے وجود میں آئے اور جو سبب بنے اس کو اب کہہ دیتے ہیں جیسے بِنْتُ لُحْمٍ (سوچ و فکر کا نتیجہ) اور اَبُو الْحَوْبِ حرب یعنی جنگ کے سامان بنانے والا یعنی جو جنگ کا سبب ہو، جنگ لڑنے والے کا کام ہے لیکن لڑائی کا جو سبب ہو گا لڑائی نہ کرے مگر لڑائی کر دے اس کو بطور سبب ابو الحرب کہتے ہیں۔

سورہ: اسرائیل میں چار قرأتیں ہیں ① اِسْرَآئِیْلُ ② اِسْرَآئِیْلُ ③ اِسْرَآئِیْلُ ④ اِسْرَآئِیْلُ۔

اَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ اَيُّ بِالتَّفَكُّرِ فِيهَا وَالْقِيَامِ لِشُكْرِهَا وَتَقْيِيْدُ النِّعْمَةِ بِهِمْ

یاد کرو میرا احسان جو میں نے تم پر کیا، یعنی نعمتوں میں غور کر کے اور ان کا شکر ادا کر کے (یاد کرو) نعمت کو ان کے ساتھ مفید کیا

لَاِنَّ الْاِنْسَانَ غَيُوْرٌ وَخَسُوْدٌ بِالطَّبْعِ فَاِذَا نَظَرَ اِلَى مَا اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلٰی غَيْرِهِ حَمَلَهُ الْغِيْرَةُ

وجہ یہ ہے کہ انسان غیرت مند اور طبیعتی حسد کرنے والا ہے تو جب وہ نعمتیں دیکھے جو اللہ نے غیر پر کی ہوں تو غیرت

وَالْحَسَدُ عَلٰی الْكُفْرَانِ وَالسَّخَطِ وَاِنْ نَظَرَ اِلَى مَا اَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعْمَةِ عَلٰی

اور حسد اس کو ناشکری اور ناراضگی پر مجبور کرتی ہے اور اگر ان نعمتوں کو دیکھے جو اللہ نے اس پر کیں تو نعمت کی محبت اس کو رضاء اور شکر پر مجبور کرتی ہے

الرِّضَا وَالشُّكْرَ وَقَبِلَ اَرَادَ بِهِمَا مَا اَنْعَمَ عَلٰی اَبَائِهِمْ مِنَ الْاِنْجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَالْفِرْقِ وَمِنْ

اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے ان کے آباء پر کیں یعنی فرعون اور فرق سے بچانا، پھلے

الْعَفْوُ عَنْ اِتِّخَاذِ الْعَجَلِ وَعَلَيْهِمْ مَنْ اَذْرَكَ زَمَنَ مُحَمَّدٍ ﷺ

کو معبود بنانے کی غلطی معاف کرنا اور وہ انعام بھی مراد ہیں جو ان پر کئے جنہوں نے حضور ﷺ کا دور پایا

تکثیر صیغ: اس عبارت میں مصنف ﷺ نے دو باتیں ذکر کیں: اول: نعمت یاد کرنے سے مراد نعمتوں میں غور کرنا اور ان کا شکر ادا

کرنا۔ دوم: یہاں اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ فرما کر اللہ نے یہود کے ساتھ نعمتوں کی جو تخصیص کی کہ وہ نعمتیں جو تم پر کیں، اس تخصیص

کا فائدہ کیا ہے؟ فرمایا انسانی طبیعت میں غیرت و حسد ہے دوسروں پر ہونے والی نعمتیں دیکھ کر ناشکر بناتا ہے اور اپنے اوپر ہونے والی

نعمتیں دیکھ کر شکر پر مجبور ہو جاتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے خود بنی اسرائیل پر ہونے والی نعمتیں یاد دلا کر شکر کی ترغیب دی جس کا نتیجہ نبی

کریم ﷺ پر ایمان ہے اور اگر اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ کہہ کر اَنْعَمْتُ عَلٰی اَبَائِكُمْ مراد ہو تو آباء پر انعام بھی اولاد پر انعام ہے آباء پر

انعام مختلف ہونے جو مصنف ﷺ نے ذکر فرمائے اور اولاد پر خصوصی انعام ہوا یعنی نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا۔

وَقُرِئْ اِذْ كُرُوْا وَالْاَصْلُ اِفْتَعِلُوْا وَنِعْمَتِيْ بِاِسْكَانِ الْاِيَّاءِ وَاسْقَاطِهَا دَرَجَاوُهَا هُوَ مَذْهَبُ مَنْ

اور اِذْ كُرُوْا بھی پڑھا گیا بروزن اِفْتَعِلُوْا ہے اور نعمتی بِاِسْكَانِ کے ساتھ ہے اور درمیان کلام میں آکر یا اگر کر یہ ان لوگوں کا مذہب ہے

لَا يُحَرِّكُ الْاِيَّاءَ الْمَكْسُوْرَةَ مَا قَبْلَهَا

جو یاہ ماقبل مکور کو حرکت نہیں دیتے۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ اَذْكُرُوا میں دوسری قرأت کا ذکر ہے کہ ایک قرأت اَذْكُرُوا ہے بروزن اَتَّبِعُوا اور اَذْكُرُوا اور اَذْكُرُوا ہم معنی ہیں یاد کرنا یعنی باب افعال میں موافقت مجرد والی خاصیت پائی جا رہی ہے۔

دوسری بات یہ ذکر کی کہ نِعْمَتِي بِلَا وِصْل بسمکون الیاء ہے اور وِصْل کی صورت میں یاء درمیان کلام میں آکر قرأء سبب کی قرأت میں متحرک بحرکت فتح ہوگی اور بعض کے نزدیک یاء کرکاء مکتور آگے التی سے مل جائے گی نِعْمَتِي التی یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو یاء ماقبل مکتور کو حرکت نہیں دیتے، یاء ماقبل مکتور کے بجائے یاء ماقبل مفتوح ہو تو سب کے نزدیک مابعد سے اتصال کی صورت میں فتح ہی ہوگا، بہر حال یہاں قرأء سبب فتح ہی دیتے ہیں۔

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحُسْنِ الْإِثَابَةِ وَالْعَهْدُ يُضَافُ إِلَى

اور پورا کرو میرا عہد ایمان اور طاعت کے ذریعے میں پورا کروں گا تمہارا عہد اچھا بدلہ دے کر، اور عہد کرنے والے کی طرف بھی

الْمُعَاهِدِ وَالْمُعَاهِدُونَ لَعَلَّ الْأَوَّلَ مُضَافٌ إِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِي إِلَى الْمَفْعُولِ فَإِنَّهُ تَعَالَى

اور عہد کئے ہوئے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے، شاید پہلا فاعل کی طرف اور دوسرا مفعول کی طرف مضاف ہے کیوں کہ

عَهْدَ إِلَيْهِم بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصْبِ الدَّلَائِلِ وَانْزَالِ الْكُتُبِ وَوَعْدَهُمْ بِالثَّوَابِ

اللہ تعالیٰ نے ان سے عہد لیا تھا ایمان اور عمل صالح کا دلائل قائم کر کے اور کتابیں نازل فرما کر، اور ان کیلئے وعدہ کیا تھا

عَلَى حَسَنَاتِهِمْ

نیکوں پر ثواب کا

تشریح: مصنف علیہ السلام نے بتایا اَوْفُوا بِعَهْدِي میں اللہ کے عہد سے خدا ایمان باللہ والرسول اور طاعت خداوندی، اور اس کو پورا کرنے سے مراد ایمان اور طاعت اختیار کرنا ہے، اور اَوْفِ بِعَهْدِكُمْ میں بندوں سے خدا کے عہد سے مراد ایمان و طاعت اختیار کرنے کی صورت میں ثواب عطا کرنا ہے، مصنف فرماتے ہیں عہد عہد کرنے والے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے اور عہد کئے ہوئے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے، جیسے مصدر فاعل کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے مفعول کی بھی ہوا کرتا ہے، یہاں عہدی اور عہد کم میں اول عہد مضاف الی یاء المتکلم اور دوم مضاف الی ضمیر مخاطب ہے، یاء متکلم اور ضمیر میں کئی احتمال ہیں: یہاں ایک احتمال ذکر ہوا کہ ضمیر متکلم فاعل ہو اور ضمیر مفعول یہ ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ جو میں نے عہد کیا یعنی حکم کیا وہ تم پورا کرو اور جو میں نے تم سے وعدہ کیا وہ میں پورا کروں گا۔

وَلِلْوَفَاءِ بِهِمَا عَرْضٌ عَرِيضٌ فَأَوَّلُ مَرَاتِبِ الْوَفَاءِ مِنْهَا هُوَ الْإِيمَانُ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ وَمِنْ

اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کیلئے وسیع میدان ہے، ہماری طرف سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ کلمہ شہادت ادا کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی

اللَّهُ تَعَالَى حَقُّ الدِّمِ وَالْمَالِ وَآخِرُهَا مِمَّا لَا يَسْتَفْرَأُ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ بَحِثٌ يَفْعَلُ عَنْ

طرف سے جان و مال کی حفاظت ہے، اور ہماری طرف سے آخری مرحلہ توحید کے دریا میں ایسے مشرق ہو جانا کہ آدمی اپنے آپ سے

نَفْسِهِ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِ وَمِنَ اللَّهِ تَعَالَى الْفَوْزُ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ وَمَا رَوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَوْفُوا

بھی غافل ہو جائے چہ جائے کہ غیر سے غافل نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ والی ملاقات کے ذریعہ کامیابی دینا، اور جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما

بِعَهْدِي فِي إِيْتَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِي رَفْعِ الْأَصَارِ وَالْأَغْلَالِ وَعَنْ غَيْرِهِ

سے مروی ہے کہ میرا عہد پورا کرو حضور ﷺ کی اتباع کر کے اور میں تمہارا عہد پورا کروں گا بوجہ اور مشکل احکام اٹھا کر، ایسے ہی جو دوسروں سے

أَوْفُوا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكِبَائِرِ أَوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالْثَوَابِ وَأَوْفُوا بِالِاسْتِقَامَةِ عَلَى

منقول ہے کہ عہد پورا کرو فرائض ادا کر کے اور کبائر گناہ چھوڑ کر، میں عہد پورا کروں گا مغفرت اور ثواب کے ذریعے، اور عہد پورا کرو سیدھے راستے

الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ أَوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنِّعَمِ الْمُقِيمِ فَبِالنَّظَرِ إِلَى الْوَسَائِطِ،

پر استقامت اختیار کر کے، میں پورا کروں گا عزت اور ہمیشہ کی نعمتیں دے کر تو یہ تفسیر درمیانی درجات کے اعتبار سے ہے

تکثر یح: اور اللہ تعالیٰ اور بنی اسرائیل کے درمیان دونوں جانبوں سے عہد کا جو ذکر آیا اس عبارت میں مصنف فرماتے ہیں، کہ

دونوں طرف کے عہدوں کے لئے وسیع میدان ہے مختلف درجات ہیں، ادنیٰ درجہ: بندوں کی طرف سے کلمہ شہادت یعنی ایمانی

اقرار، اور اللہ کی طرف سے مال و جان کی حفاظت، اعلیٰ درجہ: بندوں کی طرف سے دریاء توحید میں اتنا مستغرق ہو جاتا کہ اپنی ذات

سے بھی بے خبر ہو جائے چہ جائے کہ غیروں سے بے خبر نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ کی ملاقات کے ذریعے کامیابی، اور ان

دونوں درجات کے درمیان مختلف درجے ہیں، انہی مختلف درمیانی درجات کو مختلف مفسرین کے اقوال میں بیان کیا گیا ہے جیسے

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ عہدی سے مراد حضور ﷺ کی اتباع کا عہد اور عہد کم سے مراد مشکل احکام تم

پر سے اٹھالینا، اور ایک تفسیر کے مطابق عہدی سے مراد فرائض کی ادائیگی اور کبیرہ گناہ نہ کرنا یا سیدھے راستے پر استقامت وغیرہ یہ

سب درمیانی درجات ہیں جو ان تفسیروں میں ذکر ہوئے۔

وَقِيلَ كَلَامُهُمَا مُضَافٌ إِلَى الْمَفْعُولِ وَالْمَعْنَى أَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمُونِي مِنَ الْإِيمَانِ

اور یہ بھی کہا گیا کہ دونوں عہد مفعول کی طرف مضاف ہیں اور معنی یہ ہے کہ جو تم نے مجھ سے عہد کیا ایمان کا اور طاعت پر پابندی کا وہ پورا کرو تو میں

وَالْإِتِمَامِ الطَّاعَةِ أَوْفِ بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْ حُسْنِ الْإِثَابَةِ

نے جو تم سے عہد کیا ہے اچھا بدلہ دینے کا وہ میں پورا کروں گا

تکثر یح: اس عبارت میں عہدی اور عہد کم کے مضاف الیہ سے متعلق دوسرا احتمال ذکر ہوا کہ دونوں مضاف الیہ مفعول یہ

ہوں، اس احتمال کے مطابق معنی ہوگا جو تم نے مجھ سے ایمان اور دوام طاعت اختیار کرنے کا عہد کیا تھا وہ تم پورا کرو تو میں نے جو تم

سے عہد کیا یعنی اچھا بدلہ دینا اس کو میں پورا کروں گا۔

وَتَفْصِيلُ الْعَهْدَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى

دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ سے

وَلَا دُخْلَنَكُمْ جَنَّاتٍ

اور لا دُخْلَنَکُمْ جَنّاتِ نیک

تشریح: لئن اقمتم الصلوة ... واقضتم اللہ قرضاً حسناً تک وہ عہد ذکر ہے جو بنی اسرائیل سے اللہ نے لیا، اور لا کفرن عنکم سیئاتکم و لا دُخْلَنَکُمْ جَنّاتِ تجری الایۃ میں وہ عہد ذکر ہوا جو اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے کیا۔

وَقُرِئِ أَوْفٍ بِالتَّشْدِيدِ لِلْمُبَالَغَةِ

اور اَوْفٍ مبالغہ کے معنی کے لئے تشدید کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: یہ اَوْفٍ میں دوسری قراءت ذکر ہوئی کہ ایک قراءت اَوْفٍ ہے شد سے مبالغہ پیدا ہوا۔

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ، فِيمَا تَأْتُونَ وَتَذَرُونَ وَخُصُوصًا فِي نَقْضِ الْعَهْدِ وَهُوَ اكْتِدَافِي إِفَادَةٍ

اور مجھ ہی سے ڈرا کرو گے اس میں جو کام کرو اور اُس میں جو چھوڑو اور خاص کر عہد توڑنے میں، اور یہ تخصیص کا فائدہ دینے میں

التَّخْصِصُ مِنْ إِيَّاكَ نَعْبُدُ لِمَا فِيهِ مَعَ التَّقْدِيمِ مِنْ تَكْرِيرِ الْمَفْعُولِ وَالْفَاءِ الْجَزَائِيَّةِ الدَّالَّةِ

ایاک نعبد سے بھی زیادہ مؤکد کیا گیا ہے کیونکہ اس میں تقدیم کے ساتھ مفعول کا تکرار اور فاء جزائیہ ہے جو دلالت کرتا ہے

عَلَى تَضَمُّنِ الْكَلَامِ مَعْنَى الشَّرْطِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِي، وَالرَّهْبَةُ

کلام کے معنی شرط کو محض ہونے پر گویا کہ کہا گیا اگر تم لوگ کسی چیز سے ڈرنے والے ہو تو مجھ سے ڈرو، رہبہ وہ خوف ہے جس کے

خَوْفٌ مَعَهُ تَحَرُّرٌ، وَالْآيَةُ مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ دَالَّةٌ عَلَى وَجُوبِ الشُّكْرِ وَالْوَفَاءِ

ساتھ احتیاط بھی ہو، اور آیت متضمن ہے وعدہ اور وعید کو اور دلالت کرتی ہے شکر اور وقار عہد کے واجب ہونے پر، اور یہ کہ مؤمن کو مناسب

بِالْعَهْدِ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يَتَّبِعُونَ أَنْ لَا يَخَافَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ

ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے بھی نہ ڈرے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اول محل وجہ بیان کیا کہ کس میں ڈرنا ہے؟ چوں کہ وہ محل آیت کی عبارت میں ذکر

نہیں ہوا اور یہ حذف عموم کو ظاہر کرتا ہے اس لئے عموم کے مطابق ہر فعل اور ترک میں ڈرنا ہے خصوصاً چوں کہ وفاء عہد کا ذکر ہے تو

عہد توڑنے میں بھی ڈرنا ہے۔ دوم: اس کے ساتھ رہبہ کا معنی بیان کیا کہ خوف تو عام ہے لیکن رہبہ وہ خوف جس میں اُس

چیز سے احتیاط بھی اختیار کیا گیا ہو جس سے خوف ہو، جیسے گناہ کے نتیجہ میں عذاب خداوندی کا خوف ہو اور ساتھ گناہوں سے احتیاط

بھی کرے تو یہ رہبہ ہے۔ سوم: یہ بیان کیا کہ إِيَّاكَ نَعْبُدُ میں مفعول یہ کی تقدیم کی وجہ سے حصر اور تخصیص ہے، جب کہ ایای

فارہبون میں مفعول یہ کی تقدیم بھی ہے اس کے ساتھ مفعول یہ کا تکرار بھی ہے کہ ایای ضمیر مفعول یہ ہے اور ارہبون میں نون وقایہ

کے بعد یاء مکمل مفعول یہ محذوف کا ملفوظ ہے تو مفعول یہ دوبار ذکر ہوا، اور مفعول یہ کا تکرار جملہ کے تکرار کے بمنزلہ ہے، تقدیر

عبارت ہے ایای ارہبو افارہبون، اور تکرار سے تقریر و تاکید حاصل ہوتی ہے، اُس لئے اس میں ایاک نعبد سے زیادہ تخصیص ہے

سوم: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فارہبون کی فاء جزائیہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے جس کی شرط محذوف ہے

تقدیر عبارت ہے ان کنتم راہبین شیئاً فارہبون، چہارم: آیت سے حاصل ہونے والے فوائد بیان کئے جو واضح ہیں۔

وَ آمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ إِرَاقًا لِلْإِيمَانِ بِالْأَمْرِ بِهِ وَالْحِثِّ عَلَيْهِ

﴿اور ایمان لاؤ اُس پر جو میں نے نازل کیا جو تصدیق کرنے والا ہے اُس کی جو تمہارے پاس ہے﴾ ایمان نہ صرف سے بیان ہوا اُس کا حکم کر کے اور اُس کی

لَآئِنَهُ الْمُقْصُودُ وَ الْعُمْدَةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَ تَقْيِيدُ الْمُنْزِلِ بِأَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ مِّنْ

ترغیب دے کر کیوں کہ ذہبی ہی مقصود ہے اور وفاء عہد میں رکن ہے، اور نازل کردہ کو اُس کے ساتھ مقید کرنا کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے اللہ کی اُن کتابوں کی

الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَازِلٌ حَسَبَ مَا نَعَتْ فِيهَا أَوْ مُطَابِقٌ لَهَا فِي الْقَصَصِ وَ

جوان کے پاس ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ نازل ہوئی اُس کے مطابق جو کتابوں میں بیان کیا گیا یا اُن کتابوں کے مطابق ہے

الْمَوَاعِيدِ وَالِدُّعَاءِ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالْأَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ

واقعات اور وعیدوں میں اور توحید کی دعوت اور عبادت کے حکم میں اور لوگوں کے درمیان انصاف میں اور نا فرماؤں

الْمَعَاصِي وَالْفَوَاحِشِ وَ فِيمَا يُخَالِفُهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ

اور بے حیائیوں سے مماثلت میں، اور جن جزئی احکام میں یہ کتاب اُن کی مخالف ہے تو وہ اس سبب سے کہ زمانوں کا فرق ہے

الْأَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالإِضَافَةِ إِلَى زَمَانِهَا

مصلحتوں میں اس حیثیت سے کہ اُن احکام میں سے ہر حکم اپنے زمانہ کے اعتبار سے حق ہے، اُن میں غلطیوں

مُرَاعَى فِيهَا صَلَاحٌ مَنْ خُوِطِبَ بِهَا حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْمُتَقَدِّمُ فِي أَيَّامِ الْمُتَأَخِّرِ لَنَزَلَ عَلَى

کی صلاح کی رعایت کی گئی ہے، یہاں تک کہ اگر پہلی نازل کی ہوئی بعد والی کے ایام میں نازل ہوئی

وَلَفْقِهِ وَلِلذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي

تو اس کے مطابق نازل ہوتی، اور اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی زندہ ہوتے تو اُن کو بھی میری اتباع کے بغیر گمراہ نہ ہوتی،

تَتَّبِعُهُ عَلَى إِنْ اتَّبَاعَهَا لَا يُنَافِي الْإِيمَانُ بِهِ بَلْ يُوجِبُهُ وَلِلذَلِكَ عَرَضَ

تنبیہ ہے اس پر کہ سابقہ کتابوں کی اتباع قرآن مجید پر ایمان لانے کے خلاف نہیں بلکہ اُن کی اتباع اس پر ایمان کو لازم کرتی ہے اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس

بِقَوْلِهِ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ بَأَنَّ الْوَاجِبَ أَنْ تَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِهِ وَلَآئِنَهُمْ كَانُوا أَهْلَ

قول سے تعریض کی ہے و لا تكونوا اول کافر بہ کہ لازم ہے کہ تم ہو جاؤ پہلے پہل اس پر ایمان لانے والے، اور اس لئے بھی کہ وہ حضور ﷺ کے حجرات میں گہری

النَّظَرِ فِي مُعْجَزَاتِهِ وَالْعِلْمِ بِشَأْنِهِ وَالْمُسْتَفْتِحِينَ بِهِ وَالْمُبَشِّرِينَ بِزَمَانِهِ

نظر رکھنے والے اور آپ کے حال کا علم رکھنے والے اور آپ کے وسیلہ سے فتح مانگنے والے اور آپ کے زمانے کی خوشخبری دینے والے تھے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ گذشتہ آیات میں اولو ابعدہدی کے اندر ایمان کا ذکر ہو چکا ہے لیکن پھر امنوا بما انزلت

میں الگ سے قرآن مجید پر ایمان کا حکم فرمایا اور ترغیب دی (حکم امنوا میں ہے اور مصداقاً لما معکم میں ترغیب ہے، یا امر میں

جیسے حکم ہوتا ہے ترغیب بھی ہوتی ہے) تو الگ سے ایمان کے حکم کی وجہ؟ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں وجہ یہ ہے کہ وفاء عہد کے حکم میں

بھی اصل مقصود ایمان لانا ہی ہے بلکہ دفاعِ عہد کا اعلیٰ رکن ہے، اس لئے اُس کی اہمیت سمجھانے کے لئے الگ سے اُس کا ذکر فرمایا، سوال ہوا کہ قرآن مجید کی خصوصیات بہت سی ہیں یہاں مصدقاً لہما معکم حال لایا گیا اور حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے تو قرآن مجید کی بالخصوص مصدقاً لہما معکم والی قید اور خصوصیت کیوں ذکر ہوئی؟ مصنف نے فرمایا کہ مصدقاً لہما معکم کی قید سے اُن کو تنبیہ ہے کہ سابقہ کتابوں پر ایمان قرآن مجید پر ایمان کے خلاف نہیں ہے بلکہ سابقہ کتابوں پر ایمان قرآن مجید پر ایمان کو لازم کرتا ہے، کیوں کہ سابقہ کتابیں قرآن مجید پر ایمان لانے کا حکم دیتی ہیں، ذہن میں رہے کہ ترکیب نحوی کے مطابق تقييد المنزل بانه مبتداء ہے، اور تنبيه على ان اتباعها خبر ہے، درمیان کی عبارت من حيث انه نازل حسب ما..... لہما وسعہ الاتباعی تک میں مصدقاً لہما معکم کی وضاحت ہے، کہ قرآن مجید سابقہ کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے، کس طرح؟ سابقہ کتابوں میں آخری کتاب قرآن مجید اور اُس کے اوصاف کا تذکرہ تھا اس قرآن مجید میں وہی اوصاف پائے جاتے ہیں یہی مطلب مصدقاً لہما معکم کا ہے، یا جو مضامین اور احکام سابقہ کتابوں میں تھے یعنی واقعات، وعیدیں، توحید کی دعوت، عبادتِ الہی کا حکم، لوگوں کے درمیان انصاف، گناہوں اور بے حیائیوں سے ممانعت، وغیرہ وہی قرآن مجید میں ہیں، اس طرح قرآن مجید سابقہ کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے، اشکال ہوا کہ سابقہ کتابوں اور قرآن مجید کے بعض احکام ایک دوسرے کے خلاف بھی تو ہیں؟ مصنف نے فرمایا بعض جزئی احکام ایسے ہیں مگر ہر زمانہ کی مصلحتیں الگ الگ ہوتی ہیں سابقہ کتابوں میں مذکور احکام اپنے زمانہ کے مطابق حق اور صحیح تھے اور اُس وقت کے مخاطبین کی رعایت کے مطابق تھے اور قرآن مجید میں جو اُن کے خلاف ہیں وہ اس زمانہ کی مصلحتوں کے مطابق اور حق ہیں، جن میں مخاطبین زمانہ کے صلاح کی ایسی رعایت رکھی گئی ہے کہ اگر سابقہ کتابیں بھی آج نازل ہوتیں تو اُن میں بھی یہی احکام ہوتے اس لئے تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی آج زندہ موجود ہوتے تو میری اتباع کے بغیر اُن کو بھی چارہ نہ ہوتا (سنن داری، تفسیر ابن کثیر) یعنی ان احکام میں وہ بھی حضور ﷺ کی موافقت کرتے تو دیکھنا اگر سابقہ کتابیں بھی آج نازل ہوتیں تو وہ بھی قرآن مجید کی موافقت کرتیں، بہر حال سابقہ کتابوں پر ایمان کا تقاضا ہے قرآن مجید پر ایمان لانا اور قرآن مجید کی تکذیب سابقہ کتابوں کی تکذیب ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب پر تعریض کرتے ہوئے یعنی چوٹ مارکتے ہوئے (چوٹی مارتے ہوئے) فرمایا ولا تکنوا اولیٰ کافر بہ کیونکہ اس کی تصدیق سابقہ کتابوں کی تصدیق ہے۔

مصنف علیہ السلام نے فرمایا کہ اس تعریض کی وجہ یہ بھی ہے کہ اہل کتاب سمجھ اور علم رکھنے والے ہیں وہ حضور ﷺ کے معجزات میں غور کر سکتے ہیں اور عظیم شان جان سکتے ہیں، نیز وہ آپ ﷺ کے تشریف لانے سے بھی پہلے آپ کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ کے وسیلہ سے فتح کی دعائیں کرتے تھے اور آپ ﷺ کے زمانہ ہونے اور تشریف آوری کی خوشخبریاں دیا کرتے تھے تو اُن کو تو چاہیے تھا کہ پہلے پہل مومن بنیں۔

وَأَوَّلُ كَافِرٍ وَقَعَ خَيْرٌ أَعْنِ ضَمِيرَ الْجَمْعِ بِتَقْدِيرِ أَوَّلٍ فَرِيقٍ وَفَوْجٍ أَوْ بِتَأْوِيلِ لَا يَكُنْ كُلُّ

اور اول کافر خیر واقع ہو رہا ہے ضمیر جمع سے اول فریق یا اول فوج کی تائیل میں ہو کر یا لایکن کل واحد منکم اول کافر بہ

وَاحِدٍ مِنْكُمْ أَوَّلُ كَافِرٍ بِهِ كَقَوْلِكَ كَسَانَا حُلَّةً

کی تائیل میں ہو کر جیسے تیرا قول ہے کسا لاجلہ

تکثیر یح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے، سوال ہوا کہ لا تکونوا اول کافر بہ کی ترکیب نحوی اس طرح ہے لا تکونوا اول ناقص اس میں ضمیر جمع مخاطب اسم اور اول کافر بہ خبر ہے، خبر مفرد ہے اور اسم جمع ہے تو اسم و خبر میں مطابقت نہیں ہے؟ معنی نے جواب دیا کہ یہاں یا اسم میں تاویل کر لیں یا خبر میں یعنی اسم کو بھی مفرد بنالیں کہ لا تکونوا معنی لایکن کل واحد منکم اول کافر بہ اب ضمیر جمع تاویل کل واحد منکم ہو کر اسم مفرد بن گیا اور خبر بھی مفرد ہے، یہ ایسے ہے جیسے کسانا حلة تاویل کسی کل واحد منا حلة ہے، ورنہ مفعول اول جمع اور ثانی مفرد ہو جائے گا اور مطابقت نہ ہوگی، یا خبر کو جمع بنالیں اول کافر بمعنی اول فریق کافر یا اول فوج کافر ہو، اب اسم جمع ہوا لفظاً اور خبر جمع ہوگئی معنی تو دونوں میں مطابقت ہوگئی۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ نُهُوا عَنِ التَّقَدُّمِ فِي الْكُفْرِ وَقَدْ سَبَقَهُمْ مُشْرِكُوا الْعَرَبِ ؟ قُلْتُ الْمُرَادُ بِهِ

اگر کہا جائے کہ اہل کتاب کو کفر میں پہل کرنے سے کیسے منع کیا گیا جب کہ مشرکین عرب ان سے پہل کر چکے تھے؟ میں کہتا ہوں کہ مقصود اس سے تعریض

التَّعْرِیضُ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى مَانَطَقٍ بِهِ الظَّاهِرُ كَقَوْلِكَ أَمَا أَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ ، أَوْ لَا تَكُونُوا أَوَّلَ

ہے نہ کہ اس پر دلالت جو آیت کا ظاہر بتا رہا ہے، جیسے تیرا قول (میں تو جہالت کرنے والا نہیں ہوں) یا مطلب ہے کہ اہل کتاب میں سے پہلے پہل

كَافِرٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ مِنْ كَفَرٍ بِمَا مَعَهُ فَإِنْ مَنْ كَفَرَ بِالْقُرْآنِ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا يُصَدِّقُهُ

کفر کرنے والے نہ ہو، یا ان میں سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اس کتاب کا کفر کیا جو ان کے پاس تھی، کیوں کہ جس نے قرآن کا انکار کیا اس نے اس

أَوْ مِثْلَ مَنْ كَفَرَ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ

کا بھی انکار کیا جس کی قرآن مجید تصدیق کرتا ہے، یا مراد ہے کہ (پہلے پہل کفر کرنے والے) مشرکین مکہ کی مثل نہ بنو۔

تکثیر یح: عبارت میں سوال اور اس کا جواب ذکر ہوا۔ سوال ہوا کہ اہل کتاب کو کہا گیا لا تکونوا اول کافر بہ پہلے پہل قرآن مجید کا انکار کرنے والے نہ ہو، اس کا مطلب ہوا کہ ان سے پہلے کوئی انکار دی نہ ہوا اب وہ انکار کریں گے تو پہلی کرنے والے ہوں گے حالاں کہ ان سے پہلے مشرکین مکہ انکار کر چکے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ① مقصود محض تعریض ہے اولیت کا جو مفہوم الفاظ سے سمجھا رہا ہے وہ مقصود نہیں مطلب ہے کہ اول کافر نہ بنو یعنی اول اول ایمان لانے والوں میں سے بن جاؤ، جیسے امانا فلسٹ بجاہل سے بظاہر معنی سمجھ آ رہے ہیں کہ میں جہالت کا کام کرنے والا نہیں ہوں، لیکن یہ مقصود نہیں بلکہ مقصود ہے میں تو بے ادب نہیں ہوں، ایسے ہی یہاں مقصود اولیت کفر سے ممانعت نہیں بلکہ اولیت ایمان کا حکم ہے۔ ② یہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جب اولیت سے اولیت حقیقی مراد لیں جب کہ یہاں اولیت سے اولیت اضافی مراد ہے یعنی اولیت باعتبار اہل کتاب، یعنی اہل کتاب میں سے اول منکر نہ بنو، گو تم سے پہلے مشرکین انکاری ہو چکے۔ ③ یا تم میں سے جو اپنے پاس موجود کتاب کے انکاری بنیں تم ان میں سے اپنی کتاب کے اول انکاری نہ بنو، گو اصل مقصود قرآن مجید کے انکار سے ممانعت ہے مگر اس عنوان کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا انکار کرنے والا اپنی کتاب کا بھی انکار کرنے والا بنے گا کیوں کہ جب سابقہ کتابوں کے مصدق کا انکار کیا تو مصدق کا بھی انکار کیا۔ ④ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں حرف تشبیہ محذوف ہے لا تکونوا امثال اول کافر بہ پہلے پہل انکار کرنے والوں یعنی مشرکین کی مثل نہ بنو کہ ان کی طرح انکار کرو،

وَأَوَّلُ أَفْعَلٍ لَا فِعْلَ لَكَ وَقِيلَ أَصْلُهُ أَوْءَ لَ مِنْ وَآلٍ فَأَبْدَلْتُ هَمْزَتَهُ وَآوَاتُ خَفِيفًا غَيْرَ قِيَاسِيٍّ

اور اول افعّل تفصیل ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے، اور کہا گیا کہ اس کی اصل آوء لہ ہے جو آو لہ سے ہے ہمزہ کو خلاف قیاس تخفیف کے لئے

أَوَّءَ وَلَ مِنْ آلٍ فَقَلْبَتْ هَمْزُتُهُ وَأُذْغَمَتْ ،

واؤ سے بدلا گیا یا اصل آء و ن ہے پھر ہمزہ میں قلب مکانی کی گئی اور ادغام کیا گیا

تشریح : اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اوّل اسم تفصیل ہے ، پھر اس کا کوئی فعل اور گردان ہے یا نہیں ؟ دو قول ہیں :
 اول : کوئی فعل نہیں نہ گردان ہے ۔ دوم : فعل اور گردان ہے ، پھر دو قول ہیں کہ اس کا فعل کونسا ہے ؟ اول : فعل وء ن ہے اور اوّل کی اصل اوئل ہے (پھر اووئل پھر اوئل ہوا) دوم : فعل آل ہے جو اوئل تھا اور اوئل کی اصل آء و ن ہے پھر قلب مکانی سے اوئل پھر اووئل پھر اوئل ہوا ۔

وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَلَا تَسْتَبْدِلُوا بِالْإِيمَانِ بِهَا وَالْإِتِّبَاعَ لَهَا حُطُوظَ الدُّنْيَا

اور نہ خرید کرو میری آیات کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت کہ یعنی آیات پر ایمان لالے اور ان کی اتباع کی جگہ دنیا کی لذتیں نہ حاصل کرو ، کیوں کہ دنیا کی

فَانِهَا وَإِنْ جَلَّتْ قَلِيلَةٌ مُسْتَرْدَلَةٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا يَفُوتُ عَنْكُمْ مِنْ حُطُوظِ الْآخِرَةِ بِتَرْكِ

لذتیں اگرچہ بڑی بڑی ہوں تھوڑی ہیں گھٹیا ہیں آخرت کی ان لذتوں کی بہ نسبت جو ایمان چھوڑنے سے تمہارے ہاتھ سے نکل جائیں گی ، کہا گیا ہے کہ ال

الْإِيمَانِ ، قِيلَ كَانَ لَهُمْ رِيَاسَةٌ فِي قَوْمِهِمْ وَرُسُومٌ وَهَلَلُوا مِنْهُمْ فَخَافُوا عَلَيْهَا لَوْ اتَّبَعُوا

کتاب علماء کی اپنی قوم میں سرداری تھی اور اپنی رسمیں تھیں اور لوگوں کی طرف سے دیئے حاصل ہوتے تو ان کو اپنی ریاست پر خطرہ ہوا اگر رسول کریم ﷺ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَاخْتَارُواَهَا عَلَيْهِ وَقِيلَ كَانُوا يَأْخُذُونَ بِالرَّشَى فَيَحْرِقُونَ الْحَقَّ وَيَكْتُمُونَ

کی اتباع کریں چنانچہ انہوں نے ریاست کو پسند کیا اتباع نبوی کے مقابلہ میں اور کہا گیا کہ وہ لوگ رشوتیں لیتے اور حق میں تبدیلی کرتے اور حق کو چھپاتے تھے

تشریح : لَا تَشْتَرُوا : یعنی لَا تَسْتَبْدِلُوا ہے نہ خرید کرو یعنی نہ تبدیل کرو ، کیوں کہ بیع اور ثمن دونوں مال ہوتے ہیں جب

خرید و فروخت ہوتی ہے جب کہ آیات مال نہیں جو بیع بن سکیں ، اگرچہ دنیا کے سامان میں بعض ثمن بن سکتے ہیں اور بعض نہیں بن سکتے

اس لئے یہاں آیت میں آیات کے بدلے میں متاع قلیل اختیار کرنے کو بائع و مشتری کے معاملہ سے تشبیہ دی گئی ۔

یہودی علماء کو فرمایا : لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا تو وہ کونسا معاملہ کرتے تھے جس پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ؟ مصنف رحمہ اللہ نے

دو قول ذکر کئے : اول : اپنے پیروکاروں میں ان کی سرداری تھی جس کی بدولت دیئے لیا کرتے ، اور جو رسمیں چاہتے قوم میں رائج

کرویتے ، حضور ﷺ کی بعثت پر انہوں نے سوچا کہ ہم حضور ﷺ کی اتباع کریں گے تو سرداری ختم ہو جائے گی ہدایا تھے بند

ہو جائیں گے ، دنیا کا ساز و سامان اور سرداری باقی رکھنا چاہی اور اتباع نبوی نہ اختیار کی ، تو سرداری ہدایا تحائف وغیرہ ثمن قلیل اور

اتباع نبوی ایاتی کا مصداق ہے اللہ نے فرمایا کہ اتباع نبوی اختیار کرو یہ سرداری تحائف وغیرہ نہ اختیار کرو ، ان کو چھوڑ دو ، دوم : علماء

یہود حق چھپاتے اور تحریف کرتے اور چھپانے اور تحریف کرنے پر رشوت (غلط فتاویٰ دے کر فیس) لیتے تھے ، رشوت ثمن قلیل ہے

اور آیات سے مراد اظہار حق ہے یعنی رشوت نہ لو حق کا اظہار کرو اور حق نہ چھپاؤ ۔

وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ ، بِالْإِيمَانِ وَاتَّبَاعِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا ، وَلَمَّا كَانَتْ الْآيَةُ السَّابِقَةُ

اور مجھ ہی سے ڈرو کہ ایمان لا کر ، اتباع حق کر کے ، دنیا سے اعراض کر کے ، اور جب پہلی آیت اس پر مشتمل تھی

مُشْتَمِلَةٌ عَلَى مَا هُوَ كَالْمَبَادِي لِمَا فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فَصَلَتْ بِالرُّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مُقَدِّمَةٌ

جودوسری آیت کے اندر کے مضامین کے لئے بمنزلہ مبادی کے تھے تو اس کا قائل رہے سے لایا گیا جو تقویٰ کا مقدمہ ہے،

التَّقْوَىٰ وَلَآئِ الْخِطَابِ بِهَالَمَاعَمِّ الْعَالِمِ وَالْمُقَلِّدَ أَمْرَهُم بِالرُّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ السُّلُوكِ

اور اس لئے بھی کہ اس کا خطاب عالم اور مقلد دونوں کو عام ہے تو ان کو حکم فرمایا رہبہ کا جو سلوک کا مبداء ہے، اور جب دوسری

وَالْخِطَابُ بِالثَّانِيَةِ لِمَا خَصَّ أَهْلَ الْعِلْمِ أَمْرَهُم بِالتَّقْوَىٰ الَّذِي هُوَ مُنْتَهَاهَا

آیت سے خطاب علماء کو خاص تھا تو ان کو تقویٰ کا حکم فرمایا جو سلوک کی منتہا ہے

تفسیر: اول: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فاتقون میں مذکور تقویٰ کا مطلب بیان کیا، کہ ایمان لاؤ کفر چھوڑ دو، حق کی اتباع کرو، حق سے روگردانی نہ کرو، دنیا سے اعراض کرو۔ دوسری پہلی آیت فارہون پر ختم ہوئی، یہ دوسری آیت فاتقون پر ختم ہوئی، دونوں آیات کے فاصلہ میں فرق کیوں کیا گیا جب کہ بظاہر دونوں کا مطلب خوف خدا ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس فرق کا نکتہ بیان کیا کہ پہلی آیت میں جو احکام ذکر ہوئے وہ دوسری آیت میں مذکور احکام کے لئے بمنزلہ مبادی کے ہیں، اور دوسری آیت میں مذکور احکام بمنزلہ منتہی کے ہیں اس لئے پہلی آیت میں رحبہ ذکر ہوئی جو تقویٰ کے مبادی میں سے ہے دوسری آیت میں تقویٰ ذکر ہوا جو سلوک کا منتہی ہے، یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کے مخاطب عالم وغیر عالم دونوں ہیں اور دوسری کے مخاطب علماء ہیں، اس لئے پہلی آیت میں رہبہ ذکر ہوئی جس کی سب کو ضرورت ہے اور وہ سلوک کا مبداء ہے، دوسری آیت میں تقویٰ ذکر ہوا جو سلوک کا منتہی ہے، عوام کا تقویٰ اونچے درجہ سے نیچے ہو تو زیادہ حرج نہیں مگر عالم کا تقویٰ انتہاء کو پہنچا ہوا ہونا چاہیے، یہی سمجھانے کے لئے آجوں کے فواصل میں فرق کیا گیا۔

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ، عَطَفٌ عَلَى مَاقَبْلَكَ، وَاللَّبْسُ الْخَلْطُ، وَقَدْ بَلَزْنَاهُ جَعَلَ الشَّيْءُ

اور نہ ملا دو حق کو باطل کے ساتھ یہ ناقل پر عطف ہے، اور لبس بمعنی خلط ہے اور لبس کو کبھی لازم آجاتا ہے چیز کو دوسری چیز سے مشتبہ

مُشْتَبِهًا بِغَيْرِهِ وَالْمَعْنَى لَا تَخْلِطُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ الَّذِي تَخْتَرِعُونَهُ وَتَكْتُبُونَهُ حَتَّى

(لئے جلنے والی) بنا دینا، اور معنی ہے جو حق نازل کیا گیا اس کو اس باطل سے مخلوط نہ کرو جو خود گھڑتے ہو اور لکھ لیتے ہو یہاں تک کہ

لَا يُمَيِّزُ بَيْنَهُمَا، أَوْ لَا تَجْعَلُوا الْحَقَّ مُتَلَبِّسًا بِسَبَبِ خَلْطِ الْبَاطِلِ الَّذِي تَكْتُبُونَهُ فِي خِلَالِهِ

حق و باطل کے درمیان تمیز نہ ہو سکے، یا معنی ہے حق کو مشتبہ نہ بنا دو اس باطل کی ملاوٹ سے جس کو تم خود حق کے درمیان لکھ لیتے ہو اور حق کی

وَتَذَكُّرُونَهُ فِي تَأْوِيلِهِ

تفسیر میں ذکر کر لیتے ہو

تفسیر: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ: کا عطف ناقل آیات آمنتوا بما انزلت الايات پر ہے، ناقل آیات میں ایمان لانے اور گمراہی و کفر چھوڑنے کا حکم تھا، اس آیت میں دوسروں کو گمراہ کرنے سے رکھنے کا حکم ہے، چوں کہ علماء یہود و طرح گمراہ کرتے

اول: حق سننے والوں کے سامنے حق و باطل مخلوط کر دیتے تمیز کرنا مشکل ہو جاتا، دوم: نہ سننے والوں سے حق چھپا رکھتے، اس آیت میں لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ میں پہلی بات سے اور تَكْتُمُوا الْحَقَّ میں دوسری بات سے منع کیا گیا۔

لبس: بمعنی خلط ہے رلاما دینا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا لبس میں ایک چیز کو دوسری چیز سے مشتبہ بنادینا لازمی نہیں کہ ہر لبس میں چیز کا دوسری چیز سے اشتباہ ہو، لیکن کبھی لبس میں ایک چیز کا دوسری سے اشتباہ ہو بھی جاتا ہے، تو لبس میں کبھی مطلق خلط کا معنی ہوتا ہے اور کبھی خلط مع اشتباہ کا معنی ہوتا ہے۔

بالباطل: کی باستعانت کی ہو سکتی ہے اور صلہ کی بھی ہو سکتی ہے، اگر استعانت کی ہو تو معنی ہے جو باطل تم کہتے ہو یا تفسیر میں ذکر کرتے ہو اُس باطل کے سبب حق کو مشتبہ نہ کرو، اور با صلہ کی ہو تو معنی ہوگا حق جو منزل ہے اس کو اپنے اختراعی باطل کے ساتھ نہ ملاؤ جس سے حق و باطل میں تمیز نہیں رہتی، مصنف نے لا تَخْلُطُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ الْمَنْزُولِ بِالْبَاطِلِ کا معنی باءِ صلہ والی صورت میں کیا اور لا تَجْعَلُوا الْحَقَّ مُتَلَبِّساً بِمَنْسَبِ خَلْطِ الْبَاطِلِ میں باءِ استعانت والی صورت میں معنی کیا۔

وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ، جَزْمٌ دَاخِلٌ تَحْتَ حُكْمِ النَّهْيِ كَانَهُمْ أُمِرُوا بِالْإِيمَانِ وَتَرِكَ الضَّلَالِ وَ

اور نہ چھپاؤ حق کو، یہ مجرم ہے نہی کے علم کے تحت داخل ہے گویا کہ وہ علم دیئے گئے ایمان کا اور گمراہی چھوڑنے کا

لَهُوَا عَنِ الْإِضْلَالِ بِالتَّلْيِيسِ عَلَى مَنْ سَمِعَ الْحَقَّ وَالْإِخْفَاءِ عَلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهُ أَوْ

اور مع کے لئے گمراہ کرنے سے اس شخص پر غلط ملط کر کے جو حق نے اور اس شخص پر چھا کر جو حق نہ نے یا تکسوا الحق منسوب ہے

نُصِبَ بِإِضْمَارٍ أُنْ عَلَى إِنَّ الْوَاوَ لِلْجَمْعِ أَيُّ لَا تُجْمَعُ الْبَيْسَ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَكَيْفَانَهُ

اُن مقدّرمانے سے اس بناء پر کہ واؤ جمع کے لئے ہے یعنی حق کو باطل کے ساتھ غلط ملط کرنا اور حق چھپانا جمع نہ کرو، اور اس کی تائید یہ بات

وَيَعُذُّهُ اللَّهُ فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ أَيْ وَأَنْتُمْ تَكْتُمُونَ بِمَعْنَى

کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصنف میں ہے نکتہمون الحق یعنی جب کہ تم حق چھپاتے ہو یعنی نکتہمون بستی

كَاتِمِينَ وَفِيهِ إِشْعَارٌ بَأَنَّ اسْتِقْبَاحَ اللَّبْسِ لِمَا يَصْحَبُهُ مِنْ كِتْمَانِ الْحَقِّ

کاتھین ہے، اور اس میں اطلاع ہے کہ غلط ملط کرنے کی قباحت اس کی وجہ سے ہے جو اس کے ساتھ ہوتا ہے یعنی حق کا چھپانا

تشریح: و تکتبوا الحق کے کل اعراب میں دو احتمال ہیں، اول: کل جزم میں ہے اس صورت میں تقدیر عبارت و لا تکتبوا الحق ہے اور لائے نمی کی وجہ سے مجزوم ہے، لائے نمی کا قرینہ ظاہر ہے کہ ماقبل میں نمی ہے لاتبسوا الحق اور تکتبوا الحق بھی منہی عنہ پر عطف اور منہی عنہ ہے، دوم: کل نصب میں ہے اس صورت میں اس سے پہلے اَنْ ناصہ محذوف ہے جس کی وجہ سے تکتبوا فعل کا تون اعرابی گر گیا اور واذ جمع کا ہے تقدیر عبارت و لا تلبسوا الحق بالباطل مع کتمانکم الحق ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی تائید حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف سے ہوتی ہے کہ اس میں ہے و تکتبون الحق اگر کل جزم میں ہوتا تو تون اعرابی گر جاتا جب کہ مصحف ابن مسعود میں تون اعرابی موجود ہے، پھر چوں کہ حال واقع ہو رہا ہوگا اس لئے تکتبون بمعنی کاتمین ہوگا اور چوں کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے اس لئے لا تلبسوا الحق بالباطل کے لئے تکتبوا الحق قید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ حق غلط ملط کرنا اس لئے قبیح ہے کہ اس میں کتمان حق ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ عَالِمِينَ بِأَنَّكُمْ لَا يَسُونُ كَاتِمُونَ فَإِنَّهُ أَقْبَحُ إِذَا الْجَاهِلُ قَدْ يُعْذَرُ

جب کہ تم جانتے ہو کہ تم غلط ملط کرنے والے حق چھپانے والے ہو اور یہ بات بہت بری ہے اس لئے کہ جابل کو کبھی معذور سمجھا جاتا ہے

تشریح: مصنف علیہ السلام نے ظاہر کیا کہ وہ انہم تعلمون حال ہے تلبسوا اور تکتبوا کی ضمیر مخاطب سے، یعنی تم اشتباہ و گمان حق جانتے ہوئے کرتے ہو، اس حال کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی جہالت سے غلط کام کرے تو کبھی اُس کی جہالت عذر قرار دی جاسکتی ہے لیکن جو علم رکھے اور پھر غلطی کرے اس کا جرم سنگین ہے، لہذا تمہارا جرم بہت سخت ہے۔

وَأَقِمْو الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، يَعْنِي صَلَاةَ الْمُسْلِمِينَ وَزَكَاةَهُمْ فَإِنَّ غَيْرَهُمَا كَلَّا صَلَاةٍ
اور نماز قائم کیا کرو اور زکوٰۃ دیا کرو یعنی مسلمانوں والی نماز اور مسلمانوں والی زکوٰۃ کیوں کہ اُن کے سوا نماز اور زکوٰۃ نہ ہونے کے برابر ہے
وَلَا زَكَاةَ، أَمَرَهُمْ بِفُرُوعِ الْإِسْلَامِ بَعْدَ مَا أَمَرَهُمْ بِأَصُولِهِ وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْكُفَّارَ
اللہ تعالیٰ نے اُن کو اسلام کے فروع کا حکم کیا بعد اُس کے کہ اسلام کے اصول کا حکم فرمایا، اور اس میں دلیل ہے کہ کفار فروع کے مخاطب
مُخَاطَبُونَ بِهَا، وَالزَّكَاةُ مِنْ زَكَاةِ الزُّرْعِ إِذَا نَمَوْا فَإِنَّ إِخْوَانَهُمْ يَسْتَجْلِبُ بَرَكَتَهُ فِي الْمَالِ
ہیں، اور زکوٰۃ زکاۃ الزرع سے ہے جب بھتی بڑھے کیوں کہ زکوٰۃ نکالنا مال میں برکت کو کھینچتا ہے اور اُنس کے لئے
وَيُفِيمُ لِلنَّفْسِ فَضِيلَةَ الْكَرَمِ، أَوْ مِنَ الزَّكَاةِ بِمَعْنَى الطَّهَارَةِ فَإِنَّهَا تُطَهِّرُ الْمَالَ مِنَ الْخُبْثِ
نقاوت کی فضیلت کا بھل لاتا ہے، یا زکوٰۃ زکاۃ سے ہے بمعنی پاکی کیوں کہ زکوٰۃ مال کو میل سے اور اُنس کو بھل
وَالنَّفْسَ مِنَ الْبُخْلِ
سے پاک کرتی ہے

تشریح: مصنف علیہ السلام نے کئی باتیں بیان کیں: اول: الصلوٰۃ، الزکوٰۃ پر الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی مسلمانوں والی نماز اور زکوٰۃ، یہ تخصیص اس لئے ہے کہ وہ یہودیت کے مطابق کسی طریقے سے عبادت اور زکوٰۃ ادا کرتے ہوں گے مگر وہ معتبر نہیں ہے۔
دوم: چونکہ یہاں مخاطب یہود و کافر ہیں اور ان کو پہلے ایمان کا حکم ہوا اور یہاں نماز و زکوٰۃ کا حکم ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار جس طرح اصول اسلام کے مخاطب ہیں فروع اسلام کے بھی مخاطب ہیں، اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں، بہر صورت آخرت میں جس طرح اصول اسلام کے انکار پر کفار کو سزا ہوگی فروع پر عمل نہ کرنے پر بھی سزا ہوگی جیسا کہ یہ آیت قرآنی ظاہر کرتی ہے قَالُوا لِمَ لَكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَلِمَ لَكَ لَطْعَمُ الْمُسْكِينِ وَ كُنَّا نَخْشَوْكَ مَعَ الْخَالِطِينَ وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِهَيْبَةِ الدِّينِ، کہ اس میں کافر اپنی سزا کے اسباب میں اصول اسلام کے انکار کے ساتھ نماز وغیرہ فروع اسلام پر عمل نہ کرنے کو بھی سبب بتائیں گے، اس لئے راجح یہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ فروع کے بھی مخاطب ہیں، البتہ اولاً مخاطب اصول کے ہیں ثانیاً فروع کے ہیں، اور اگر اصول کو قبول نہ کریں فروع پر عمل کرنا قبول نہ کیا جائے گا۔ سوم: زکوٰۃ کا شق منہ کیا ہے؟ دو قول ہیں، یا زکاۃ الزرع سے ہے بمعنی بھتی بڑھی، زکوٰۃ: کو زکوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی ادائیگی سے مال میں برکت بڑھ جاتی ہے اور نفس میں فضیلت سخاوت پیدا ہو جاتی ہے، یا زکوٰۃ زکاۃ سے ہے زکاۃ بمعنی طہارت (پاکیزگی) زکوٰۃ کو زکوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مال کو میل کچیل سے پاک کرتی ہے اور نفس کو بھل سے پاک کرتی ہے۔

وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ، أَيْ فِي جَمَاعَتِهِمْ فَإِنَّ صَلَاةَ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفِدِّ بِسَبْعٍ
اور رکوع کر دو رکوع کرنے والوں کے ساتھ [یعنی لوگوں کی جماعت میں شامل ہو کیوں کہ باجماعت نماز اکیلے کی نماز سے ستر گنا درجے

وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً لِمَا فِيهَا مِنْ تَظَاهِرِ النُّفُوسِ ، وَ غَبْرَ عَنِ الصَّلَاةِ بِالرُّكُوعِ إِخْتِرَازًا عَنِ

پہلی ہوتی ہے کیونکہ جماعت میں ایک دوسرے کی تقویت ہے اور نماز کو رکوع سے تعبیر کیا یہود کی نماز سے احتراز کرنے کے لئے

صَلَاةَ الْيَهُودِ وَقِيلَ الرُّكُوعُ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ لِمَا يُلْزِمُهُمُ الشَّارِعُ قَالَ الْأَضْبَطُ السَّعْدِيُّ

اور کہا گیا کہ رکوع کا معنی ہے عاجزی کا اظہار اور جو شارع لازم کرے اس کی اتباع کرنا، ضبط سعدی نے کہا

لَا تُذِلُّ الضَّعِيفَ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُكَّعَ يَوْمًا وَ الدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

کمزور کو ذلیل نہ کر شاید کہ تو کسی دن عاجز ہو جائے اور زمانے نے اس کو بلند کر دیا ہو

تشریح : وادکعوا میں رکوع سے مراد نماز ہے کل کا نام جزء کے نام کے ساتھ رکھا گیا، جس کو تسمیۃ الکل باسم الجزء کہتے ہیں تو

معنی ہے صلوات المصلین جس سے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے، جماعت کی ایک فضیلت مصنف

نے حدیث سے بیان کی کہ اکیلے نماز سے باجماعت نماز ستائیس درجے بڑھ جاتی ہے، ساتھ جماعت کی مصلحت بیان فرمائی کہ

جماعت سے آپس کا اتفاق اور ایک دوسرے سے معاونت کرنے کا سبق حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ جماعت میں اجتماع ہے، پھر امام

اور مقتدی ایک دوسرے کو اور سب مقتدی ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں تب جماعت کی صورت بن جاتی ہے اور ظاہر باہم ملنے

سے دل ملتے ہیں۔ سوال ہوا کہ یہاں رکوع بول کر نماز مراد لی گئی یہی مناسب تھا کہ صلوات المصلین کہا جاتا؟ مصنف رحمہ اللہ

نے اس کی توجیہ میں فرمایا کہ چونکہ مخاطب یہود ہیں اور ان کی نماز بغیر رکوع کے تھی اور اس امت کی نماز رکوع والی ہے اس لئے

یہ تعبیر اختیار کی گئی ورنہ صلوات المصلین کہا جاتا تو وہ بھی نماز پڑھتے تھے تو تحصیل حاصل ہوتا یا کم از کم مسلمانوں والی نماز پڑھنے

کا معنی حاصل نہ ہوتا۔ بعض نے رکوع بمعنی خضوع لیا ہے جیسے ضبط سعدی کے مذکور شعر میں رکوع بمعنی عاجزی و خضوع استعمال

ہوا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ اور رسول کریم ﷺ کے حکموں کے آگے عاجزی اور طاعت اختیار کرنے والوں کے ساتھ شامل ہو جاؤ، لیکن

چوں کہ رکوع شرعی اصطلاح ہے گونفوی معنی میں بمعنی خضوع استعمال ہوتا ہے، مگر آیت میں شرعی معنی میں ہی ہوگا اس لئے یہ قول

ضعیف ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے قبل سے تعبیر کیا۔

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تَقْرِيرٌ مَعَ تَوْبِيخٍ وَ تَعْجِيبٍ ، وَالْبِرُّ التَّوَسُّعُ فِي الْخَيْرِ مِنَ الْبِرِّ وَ هُوَ

﴿کیاتم لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو﴾ اس میں اقرار کرانا ہے ڈانٹ کے ساتھ اور تعجب دلانے کے ساتھ ، اور بڑی خیر میں وسعت کرنا ہے یہ

الْفِضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَأَوَّلُ كُلَّ خَيْرٍ وَلِذَلِكَ قِيلَ الْبِرُّ ثَلَاثَةٌ بَرٌّ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ بَرٌّ فِي

بڑے سے بڑے کا معنی کھلی فضاء، بڑے خیر کو شامل ہے اسی لئے کہا گیا کہ بڑ کی تین قسمیں ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی، اور رشتہ داروں کے خیال

مُرَاعَاةِ الْأَقَارِبِ وَ بَرٌّ فِي مُعَامَلَاتِ الْأَجَانِبِ

رکھنے میں خوبی، اور اجنبیوں کے معاملات میں خوبی

تشریح : اس آیت میں حرف استفہام استعمال ہوا، مصنف کہتے ہیں کہ اس استفہام کے مضمون کا اقرار کرنا ہے اور

استفہام کے ذریعے خود نیکی اختیار نہ کرنے پر ڈانٹا ہے، اور خود انہی کو ان کی غلط طرز پر تعجب دلانا ہے، کہ اے علماء یہود! اگلی بات

حقیقت ہے اور تمہیں اُس کے حقیقت ہونے کا اقرار کرنا چاہیے، وہ بات یہ کہ دوسروں کو نیکی کا کہنا اور خود نہ کرنا برا ہے، اور تو بخ کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا یہ طرز لا ائی ملامت ہے، اور تعجب کہ تمہیں اپنے اس عمل پر حیرانگی ہونی چاہیے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں بدو بمعنی نیکی بدو بمعنی کھلا میدان سے ہے اور دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جیسے کھلے میدان میں ہر قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں ایسے بدو ہر خوبی اور بھلائی کو عام ہے، خلاصہ نکالیں تو بدو تین قسم پر ہے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی یعنی اخلاص اور موافقت سنت کے ذریعے اچھا کرنا، اور رشتہ داروں کے ساتھ خوبی یعنی اُن سے اچھے اخلاق سے پیش آنا، حسب طاقت اُن میں سے محتاجوں سے مدد کرنا، اجنبیوں یعنی غیر رشتہ داروں سے بھلائی کرنا چاہے اپنے شہر کے ہوں یا مسافر ہوں۔

وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَتَتْرَكُوْنَهَا مِمَّنَ الْبِرِّ كَالْمُنْسِيَاتِ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا

جب کہ تم بھلاتے ہو اپنے آپ کو کچھ کئی بھلائیاں چھوڑ دینے ہو بھولی ہوئی چیزوں کی طرح، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ یہ آیت مذہب

انْهَانَزَلَتْ فِي أَحْبَارِ الْمَدِينَةِ كَانُوا يَأْمُرُونَ سِرَّامَنْ نَصَحُوهُ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَلَا

طیبہ کے علماء یہود کے بارے میں نازل ہوئی کہ چپکے سے جس کو نصیحت کرتے اُس کو حضور ﷺ کی اتباع کا حکم کرتے اور خود حضور ﷺ کی اتباع نہ کرتے

يَتَّبِعُونَهُ وَقِيلَ كَانُوا يَأْمُرُونَ بِالصَّدَقَةِ وَلَا يَتَصَدَّقُونَ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ تَبْكِيكُمْ

اور یہ بھی کہا گیا کہ صدقہ کا حکم کرتے تھے اور خود صدقہ نہ کرتے تھے، جب کہ تم کتاب پڑھتے ہو یہ شرم دلاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول

كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَيْ تَتْلُونَ التَّوْرَةَ وَ فِيهَا الْوَعْدُ عَلَى الْعِبَادِ وَ تَرَكِ الْبِرَّ وَ

وانتم تعلمون (شرم دلانے کے لئے ہے) یعنی تم تورات پڑھتے ہو اور اُن میں خدا کرنے پر اور نیکی چھوڑنے پر اور عمل سے قول کی

مُخَالَفَةُ الْقَوْلِ الْعَمَلِ

مخالفت پر وعید ہے

تکثیر یح: خلاصہ یہ ہے کہ بطور مجاز نسیان سے ترک مراد ہے کیوں کہ جو چیز بھول جائے وہ ترک کر دی گئی ہوتی ہے، نسیان طرہم اور ترک لازم ہے، طرہم بول کر لازم مراد لیا گیا اور یہ کتنا یہ ہے، آیت علماء یہود سے متعلق ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں۔

الکتاب: سے خاص کتاب تورات مراد ہے۔ و تنسون انفسکم نامرون کی ضمیر مخاطب فاعل سے حال ہے اور انتم تتلون الکتاب تنسون کی ضمیر فاعل سے حال ہے، آیت میں استفہام سے مقصود اذات اور شرم دلاتا ہے، کہ تمہیں شرم آئی چاہیے کہ لوگوں کو نیکی کا کہتے ہو خود نہیں کرتے۔ واعظ اور داعی کو نیکی کا کہنا بھی چاہیے اور خود بھی عامل ہونا چاہیے، بالخصوص وانتم تتلون الکتاب صاحب علم کا عامل ہونا بہت ہی ضروری ہے، مگر آیت کا یہ معنی نہیں کہ خود عمل نہ کرتا ہو تو نیکی کا نہ کہے، بلکہ مطلب ہے کہ نیکی کا کہے اور عمل بھی کرے۔

أَفَلَا تَعْقِلُونَ، قُبْحٌ صَنِيعُكُمْ فَيُضِدُّكُمْ عَنْهُ، أَوْ أَفْلَاعَقْلَ لَكُمْ يَمْنَعُكُمْ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَ

کیا تم نہیں سمجھ پاتے ہو کچھ بے فعل کی برائی کو کہ بھگت کو اس سے روکے، یا کیا تمہاری عقل نہیں ہے جو تم کو اس سے روکے جو تم کرتے ہو اور خاص کر اس

خَاصَّةً عَاقِبَتَهُ وَ الْعَقْلُ فِي الْأَصْلِ الْحَبْسُ يُسَمَّى بِهِ الْإِدْرَاكُ الْإِنْسَانِي لِأَنَّهُ يَحْبِسُهُ

کے برے انجام سے روکے، اور عقل اصل میں بمعنی روکنا ہے اس کے ساتھ انسانی ادراک (عقل) کا نام رکھا گیا کیوں کہ وہ انسان کو اس چیز سے روکتی

عَمَّا يَقْبَحُ وَيَعْقِلُهُ عَلَى مَا يُحْسِنُ، ثُمَّ الْقُوَّةُ الَّتِي بِهَا النَّفْسُ تُدْرِكُ هَذَا الْإِدْرَاكَ

ہے جس کو برا سمجھتی ہے اور اس پر جاتی ہے جس کو اچھا سمجھتی ہے، پھر عقل اس قوت کا نام ہوا جس کے ذریعے نفس یہ ادراک حاصل کرتا ہے

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لا تعقلون کا مفعول یہ ذکر کیا قبح صبیحہ کیوں کہ عقل یعقل فعل متعدی استعمال ہوتا ہے، لیکن بھی لازم بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لا تعقلون کا دوسرا معنی لا عقل لکم لازم والا کیا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عقل کا معنی بیان کیا، عقل کا لغوی معنی روکنا، انسانی ادراک (سمجھ) کو بھی اس لئے عقل کہتے ہیں کہ وہ انسان کو برے کاموں اور بری باتوں سے روکتی ہے، اور نیکی کا کہتی ہے پھر اس قوت کو بھی عقل کہتے ہیں جو اس ادراک کا مبداء ہے۔

وَالْآيَةُ نَاعِيَةٌ عَلَى مَنْ يَعْظُ غَيْرَهُ وَلَا يَتَعِظُ نَفْسَهُ سُوءَ صَنِيعِهِ وَخُبْتُ نَفْسِهِ وَأَنَّ فِعْلَهُ فِعْلُ

اور آیت اس شخص پر جو دوسروں کو نصیحت کرے اور اپنے کو نصیحت نہ کرے اس کی بددلی اور اس کی ذات کی گندگی ظاہر کرتی ہے، اور یہ کہ اس کا فعل اس

الْجَاهِلِ بِالشَّرْعِ أَوِ الْآخِمْقِ الْخَالِي عَنِ الْعَقْلِ فَإِنَّ لِلْجَامِعِ بَيْنَهُمَا يَأْتِي عَنْهُ شَكِيمَتُهُ

نفس کے فعل جیسا ہے جو شریعت سے لاعلم ہو یا اس احمق جیسا ہے جو عقل سے خالی ہو، کیوں کہ جو عقل و شرع کا جامع ہو اس کی طبیعت اس سے انکار کرتی

وَالْمُرَادُ بِهَا حُثُّ الْوَاعِظِ عَلَى تَرْكِ النَّفْسِ وَالْإِقْبَالِ عَلَيْهَا بِالتَّكْمِيلِ لِيَقُومَ فَيَقِيمَ لَا مَنَعُ

ہے، اور آیت کا مقصود وعظ کہنے والے کو اپنی ذات کے پاک کرنے پر اور اس پر پوری طرح توجہ کرنے پر تڑپ دینا ہے تاکہ واعظ خود سیدھا چلے اور

الْفَاسِقِ عَنِ الْوَعِظِ فَإِنَّ الْإِخْلَالَ بِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ الْمَأْمُورِ بِهِمَا لَا يُوجِبُ الْإِخْلَالَ بِالْآخَرِ،

دوسروں کو سیدھا چلائے، نہ کہ فاسق کو وعظ سے روکنا ہے کیوں کہ دو حکم کئے ہوئے کاموں میں سے ایک کام میں کوتاہی تقاضا نہیں کرتی دوسرے میں کوتاہی کرنے کا

تشریح: آیت سے ثابت ہونے والے فوائد و مسائل کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا، جو واضح ہیں۔

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ، مُتَّصِلٌ بِمَا قَبْلَهُ كَانَتْهُمْ لَمَّا أُمِرُوا بِمَا شَقَّ عَلَيْهِمْ لِمَا فِيهِ مِنْ

اور مدد حاصل کرو صبر اور نماز کے ذریعے یہ ماثل کے ساتھ متصل ہے گویا کہ جب ان کو اس کا حکم ہوا جہاں پر گراں ہوئی کیوں کہ اس میں

الْكُلْفَةِ وَتَرْكُ الرِّيَاسَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الْمَالِ عُولُجُوا بِذَلِكَ، وَالْمَعْنَى اسْتَعِينُوا عَلَى

تکلیف اور ریاست چھوڑنا اور مال سے منہ موڑنا تھا تو ان کا علاج کیا گیا اس حکم کے ذریعے، اور معنی ہے مدد حاصل کرو

خَوَائِجِكُمْ بِانْتِظَارِ النُّجْحِ وَالْفَرَجِ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ أَوْ بِالصَّوْمِ الَّذِي هُوَ صَبْرٌ عَنِ

اپنی ضروریات پر کامیابیوں اور غم کی کشادگیوں کی انتظار کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ پر توکل کر کے، یا روزے کے ذریعے جو منظر سے مبرا ہے

الْمُفْطَرَاتِ لِمَا فِيهِ مِنْ كَسْرِ الشَّهْوَةِ وَتَصْفِيَةِ النَّفْسِ وَالتَّوَسُّلِ بِالصَّلَاةِ وَالْإِلْتِمَاعِ

کیوں کہ روزہ میں خواہش کا توڑنا اور نفس کی صفائی ہے، اور (مدد چاہو) نماز کے ذریعے سے اور نماز کی طرف پناہ لے کر

إِلَيْهَا فَإِنَّهَا جَامِعَةٌ لِأَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَسِرِّ الْعَوْرَةِ وَصَرْفِ

کیوں کہ نماز سب قسم کی نفسانی اور بدنی عبادتوں کی جامع ہے یعنی طہارت اور ستر عورت اور دونوں میں مال خرچ کرنا

الْمَالِ فِيهِمَا وَ التَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ وَالْعُكُوفُ لِلْعِبَادَةِ وَ اِظْهَارِ الْخُضُوعِ الْخُشُوعِ

اور کعبہ کی طرف توجہ (منہ کرنا) اور عبادت کے لئے بند ہونا اور اعضاء کے ذریعے خشوع و عاجزی کا اظہار

بِالْجَوَارِحِ وَ اخْلَاصِ النِّيَّةِ بِالْقَلْبِ وَ مُجَاهَدَةِ الشَّيْطَانِ وَ مُنَاجَاةِ الْحَقِّ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ

اور دل میں نیت کا خالص کرنا اور شیطان سے جہاد اور اللہ تعالیٰ سے مناجات اور قرآن مجید کی تلاوت

وَالْتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَ كَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْأَطْيَبِينَ حَتَّى تُجَابُوا إِلَى تَحْصِيلِ الْمَارِبِ

اور شہادتین پڑھنا اور نفس کو دوسرے چیزوں سے روکنا یہاں تک کہ تمہاری اجابت کی جائے گی ضروریات حاصل کرنے

وَ جَبْرِ الْمَصَائِبِ رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَرَفَعَ إِلَى الصَّلَاةِ وَ يَجُوزُ أَنْ

اور مصائب کا نقصان پورا کرنے کے ذریعے سے، روایت کیا گیا کہ نبی کریم ﷺ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا آپ نماز کی طرف پناہ پکڑتے، اور یہ بھی

يُرَادُّ بِهَا الدُّعَاءُ

درست ہے کہ صلوٰۃ سے مراد دعا ہو

تشریح: وَ اسْتَعِينُوا بِالْبِرِّ وَ الصَّلَاةِ: کے متعلق دو احتمال ہیں: اول: یہ مؤمنین کو خطاب ہے، جب کہ اس سے پہلے یہود سے خطاب ہو رہا تھا، دوم: یہ بھی یہود سے خطاب ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اسی احتمال کو لے کر ماقبل سے ربط بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب یہود کو شاق امور کا حکم دیا گیا ایمان لانے اضلال چھوڑنے اور نماز، زکوٰۃ وغیرہ کی پابندی کرنے کا، اپنی سرداری چھوڑنے اور تحائف ہدایا سے اعراض مگرتو اس کا نتیجہ مشکلات تھیں اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مشکلات کا علاج بتایا وَ اسْعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ۔

استعان: کا ضلہ علی آتا ہے جس سے مستعان علیہ معلوم ہوتا ہے یعنی وہ کام جس میں استعانت کی ضرورت ہے وہ کیا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے اسی کا بیان علی حوالہ حکم سے کیا کہ اپنی حاجتوں پر مدد حاصل کرو کامیابیوں اور کشادگی کی انتظار کے ذریعے اللہ تعالیٰ پر توکل کرتے ہوئے۔

صبر اور صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے، اول: صبر اور صلوٰۃ سے اُن کا لغوی معنی مراد ہے صبر کا لغوی معنی ناگوار حال پر نفس کو برداشت کا عادی بنانا، اور صلوٰۃ کا لغوی معنی دعا ہے یعنی مدد حاصل کرو مشکلات کے حل کی انتظار کے ذریعے اور دعا کے ذریعے، دوم: صبر سے مراد روزہ اور صلوٰۃ سے مراد نماز ہے، کہ مدد حاصل کرو روزہ اور نماز کے ذریعے، کیونکہ روزے میں کھانے پینے جماع وغیرہ جیسی خواہشات کی قربانی ہے نفس کی صفائی ہے اور یہ چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے کشادگی و کامیابی کے دروازے کھلوانے والی ہے، وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا لَنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا اور نماز کے ذریعے مشکلات حل کروانا نبی کریم ﷺ کی سنت ہے، کیوں کہ نماز بہت سی عبادات کی جامع ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے تفصیل سے بیان کر دیا۔

وَ إِنَّهَا أَى الْإِسْتِعَانَةِ بِهِمَا أَوْ الصَّلَاةِ وَ تَخْصِيصُهَا بِرَدِّ الضَّمِيرِ إِلَيْهَا لِعَظَمِ شَانِهَا وَ

[اور بیشک یہ چیز یعنی ان دونوں کے ذریعے یا نماز کے ذریعے مدد حاصل کرنا، اور نماز کی تخصیص صلوٰۃ کی طرف ضمیر لونا کس لئے ہے کہ نماز عظیم الشان ہے

اسْتَجْمَاعِهَا ضُرُوبًا مِّنَ الصَّبْرِ أَوْ جُمْلَةً مَّا أَمُرُوا بِهَا وَنُهَاوا كَبِيرَةً لِّثَقِيلَةِ شَأْنِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى

اور کئی قسم کی صبروں کو جامع ہے، یا وہ سب اعمال جن کا حکم کیا گیا اور جن سے منع کیا گیا [البتہ بھاری ہے] بوجھل اور گراں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ، إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ أَيْ الْمُتَخَبِّتِينَ وَالْخُشُوعُ

ہے [بھاری ہے مشرکوں پر وہ جس کی طرف آپ دعوت دیتے ہیں] [مگر خشوع کرنے والوں پر] یعنی عاجزی کرنے والوں

الْإِخْبَاتُ وَمِنْهُ الْخُشُوعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمُتَبَايِنَةِ وَالْخُضُوعُ اللَّيْنُ وَالْإِثْقَادُ وَلِذَلِكَ يُقَالُ

پر خشوع عاجزی کرتا ہے، اور اسی سے خُشُوعُ ہے بمعنی پھیل ہوئی ریت، اور خضوع نرمی اور فرمانبرداری ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ

الْخُشُوعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوعُ بِالْقُلُوبِ

خشوع اعضاء سے اور خضوع دل سے ہوتا ہے

تشریح: انہا کی ضمیر کا مرجع یا استعانت ہے، یا بالخصوص صلوة ہے یا تمام ادا امر و نہی پر عمل ہے، خشوع کا تعلق ظاہری اعضاء سے ہے اور خضوع کا تعلق باطن دل سے ہے، نماز آسان ہو جاتی ہے جب ظاہری اعضاء بھی سکون میں ہوں اور دل کی توجہ نماز کے الفاظ کی طرف ہو اور الفاظ اپنے کانوں کو سنائے جائیں اور اُن کو توجہ سے سنا جائے، اس صورت میں نماز کے اندر جہالت آئے گی وہ اس کی مشقت و گرانی ختم کر دے گی اور جعلت قرة عینی فی الصلوۃ کا حال ہوگا، ایسے ہی جب آدمی اپنے کو پورا پورا شریعت کے تابع کر دے تو ابتداء میں گرانی ہوگی مگر جب شرعی احکام پر عمل طبیعت بن جائیں گے تو اُن سے ہٹا تکلیف ہوگا اور انہی کے مطابق زندگی سکون ہوگا فلنحیثہ حیوة طیبہ کی حالت ہوگی۔

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، أَيْ يَتَوَقَّعُونَ لِقَاءَ اللَّهِ وَنَيْلَ مَا عِنْدَهُ

[وہ لوگ جو گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور یہ کہ بیشک وہ اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے والے ہیں] یعنی امید رکھتے ہیں اللہ کی ملاقات

أَوْ يَتَيَقَّنُونَ أَنَّهُمْ يُحْشَرُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَيَجَازِيهِمْ، وَيُؤَيِّدُهُ أَنْ فِي مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ

کی اور جو اللہ کے پاس ہے اُس کے حاصل کرنے کی، یا یقین کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف جمع کئے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ اُن کو بدلہ دے گا، اور اس

يَعْلَمُونَ، وَكَانَ الظَّنُّ لَمَّا شَابَهُ الْعِلْمُ فِي الرُّجْحَانِ أُطْلِقَ عَلَيْهِ لِتَضَمُّينِ مَعْنَى التَّوَقُّعِ

معنی کی تائید یہ بات کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں یعلمون ہے اور شاید کہ ظن جب علم کے مشابہ ہو اور اُنچ ہونے میں تو اُس پر ظن

قَالَ أَوْسُ ابْنُ حَجْرٍ

کا اطلاق کر دیا معنی توقع کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے، اوس بن حجر نے کہا

فَارْسَلْتُهُ مُسْتَيَقِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ مُخَالِطٌ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيفِ جَائِفٍ

میں نے تیرا چھوڑا اس علم پر یقین کرتے ہوئے کہ وہ ملنے والا ہوگا پسلیوں کے اُس کنارے سے جو پیٹ سے ملنے والا ہے اور پیٹ میں گھس جانے والا ہوگا،

تکثیر یح : مصنف رحمہ اللہ نے تفسیر میں یظنون میں مذکور ظن کے دو معنی کئے ہیں اول : امید اور توقع ، دوم : یقین ، لیکن یقین کا معنی ہو تو اُس میں بھی توقع کا معنی بھی پایا جاتا ہے ، پہلے معنی کی صورت میں الھم ملا فوارہ ہم سے مراد یہ امید ہے کہ رب سے مل کر انعام اور اچھا صلہ پائیں گے ، دوسرے معنی کی صورت میں الھم ملا فوارہ ہم سے مراد یہ کہ اُن کو یقین ہے کہ مشر ہوگا اور اعمال کی جزا ملے گی ، مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف ابن مسعود رحمہ اللہ کا حوالہ ذکر کیا کہ اُس میں یظنون کا ترجمہ یعلمون سے ہے اور علم سے مراد یقین ہے تو یظنون بمعنی یبتقون درست ہے ، ایسے ہی ادس بن حجر جو دور جاہلیت کا شاعر ہے اُس نے ظن بمعنی یقین استعمال کیا ہے مستیقن الظن میں الظن بمعنی یقین ہے ۔

وَ إِنَّمَا لَمْ تَنْقُلْ عَلَيْهِمْ ثِقَلَهَا عَلَىٰ غَيْرِهِمْ فَإِنَّ نَفُوسَهُمْ مُّرْتَضَاةٌ بِأَمْثَالِهَا مُتَوَقِّعَةٌ فِي

اور سوائے اِس کے نہیں کہ نماز خاشعین پر بوجہ نہیں جیسے دوسروں پر بوجہ ہے کیوں کہ خاشعین کے نفوس اِس قسم کے اعمال پسند کرنے والے ہیں ، اور اُن

مُقَابَلَتِهَا مَا يَسْتَحْقِرُّ لِأَجَلِهِ مُشَاقَّهَا وَيَسْتَلِدُّ بِسَبَبِهِ مُتَاعِبُهَا وَمِنْ ثَمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

کے ایسے بدلہ کی امید رکھنے والے ہیں جس کے سبب اُن کی مشقتیں معمولی لگتی ہیں اور اُس کے سبب تھکانے والے اعمال کو لذت محسوس کرتے ہیں ، اسی لئے

وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

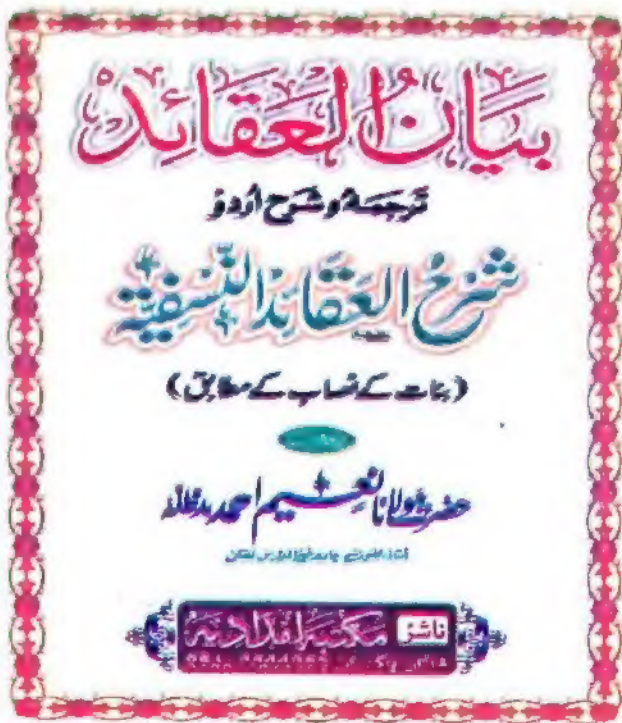
تو آپ ﷺ نے فرمایا میری آنکھوں کی ٹھنک نماز میں پائی گئی ،

تکثیر یح : اس عبارت میں اشکال اور جواب ہے ، سوال ہوا کہ فرمایا نماز بھاری ہے مگر خاشعین پر بھاری نہیں ، غیر خاشعین پر بھاری خاشعین پر کیوں بھاری نہیں جب کہ دونوں انسان ہیں بلکہ خاشعین کی نماز کی مشقت اور تھکان غیر خاشعین سے زیادہ ہے کہ پوری طرح نماز کے دھیان میں ہوتے ہیں اور لمبی نماز پڑھتے ہیں ؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب میں وجہ بیان کی کہ خاشعین اللہ تعالیٰ کی رحمت سے بہترین بدلوں کی امید رکھتے ہیں اُن بدلوں کا تصور نماز کو لذت بنا دیتا ہے اور مشقتیں ختم کر دیتا ہے ، تھکان دور کرتا ہے ، حضور ﷺ کی حدیث جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ میں اِسی کیفیت کو بیان کیا گیا ہے ، بڑے بڑے اکابر اسلاف سے ایسے واقعات منقول ہیں جن کے سامنے آخرت کے انعامات کا تصور آنے سے دنیا کی مشقتیں آسان ہو گئیں ، بغیر شہ کے ڈاکٹروں نے ٹانگ کاٹ دی ، نماز میں تیر نکال دیا گیا وغیرہ ۔

و هَذَا آخِر مَا تيسر لي من حل البيضاوي و الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات و الصلوة والسلام على سيدنا سيد الكائنات و على آله و صحبه السابقين الى الخيرات و علينا و على من تبعهم باحسان من المكلفين و المكلفات ، اللهم اغفر لي و لوالدي و للمؤمنين و المؤمنات و لمن سقى في كتابه هذا الشرح و طيابه ، آمين و يرحم الله عبداً قال اميناً

اکملتہ یوم الجمعة بعد صلوة الجمعة لثلاث مضت

من شعبان سنة ۱۳۶۱ من الهجرة النبوية و ۲۲ مايو ۲۰۱۵ء



تخلیق و تدوین: اعجاز شاہ
۸۳۰۹۱۶۳۸۰۶۶۴ بل شوال ملتان
E-mail: ejaashahid1971@gmail.com